

مجلس ادارت

۲۔ ڈاکٹر نذیر احمد علی گڑھ

ماسید ابوالحسن علی ندوی

۴۔ ضیاء الدین اصلاحی

ونیسر خلیق احمد نظامی علی گڑھ

سلسلہ اسلام اور مستشرقین

فروری ۱۹۸۲ء میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر ڈاکٹر انیس کے اہتمام میں جوہن الا تو ا
ما تھا۔ اس کے سلسلہ میں اسی عنوان پر ڈاکٹر انیس نے ایک اہم اور نیا سلسلہ تالیفات شروع کیا
اب تک پانچ جلدیں مرتب ہو چکی ہیں۔

جلد ۱ اس میں جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب کے قلم سے اس سمینار کی بہت
اور دلچسپ روداد قلم بند ہوئی ہے۔ قیمت ۲۰ روپیے۔

جلد ۲ اس میں وہ تمام مقالات جمع کر دیے گئے ہیں جو اس سمینار میں پڑھے گئے تھے اور
نئے سے لے کر ۳۰ء تک سلسلہ دار شائع بھی ہو چکے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۳ اس میں اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر سمینار کے علاوہ جو مقالات لکھے گئے ہیں
ان میں شائع بھی ہو چکے ہیں، جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۴ تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر مستشرقین کے اعتراضات کے جواب میں سلسلہ
کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۳ روپیے۔

جلد ۵ اسلامی علوم و فنون سے متعلق مستشرقین کی قابل قدر خدمات کے اعتراف کے بعد
اسلام اور تاریخ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر اعتراضات کے جواب میں مولانا سید سلیمان

کے تمام مضامین جمع کر دیے گئے ہیں۔ قیمت ۲۰ روپیے۔

"منہجر"

جلد ۱۳۵۔ ماہ رجب المرجب ۱۴۱۵ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۹۹ء عدد ۲

مضامین

۸۲-۸۳

ضیاء الدین اصلاحی

شذرات

مقالات

۸۵-۱۱۲ ضیاء الدین اصلاحی

صفات الہی کا قرآنی تصور اور مولانا ابوالکلام آزاد

۱۱۵-۱۳۳ ڈاکٹر سید سحیحہ نشیط درہا

اردو کی صدیہ شاعری میں فلسفیانہ رجحان

۱۳۲-۱۳۸ ڈاکٹر محمد زبیر قریشی

گیارہویں صدی کے ایک کشمیری عالم

گجرات یونیورسٹی

حضرت موسیٰ بن جعفر

آثار علمیہ و ادبیہ

۱۴۹-۱۵۲ مولانا غلام محمد رضا کراچی

ایک گراں قدر مکتوب سلیمانی

ادبیات

۱۵۲-۱۵۵ پروفیسر جگن ناتھ آزاد جہول

حد سے منقبت تک

۱۵۶-۱۶۰ "من"

مطبوعات جدیدہ

ایک ضروری اطلاع

کاغذ، کتابت و طباعت کی گرائی کی وجہ سے جنوری ۱۹۹۹ء سے معارف کا
سالانہ چندہ چالیس روپیے کر دیا گیا ہے، بیرونی ممالک کے لیے سالانہ چندہ (ہوائی ڈاک سے)

دس پونڈ یا بارہ ڈالر (اور معمولی ڈاک سے) تین پونڈ یا پانچ ڈالر ہوگا۔
معارف کے پاکستانی خریدار اپنا سالانہ چندہ ستر روپیے اس پتے پر ارسال کریں:

سابقہ مدیر سحیحہ نشیط منزل شہرستان بلڈنگ بالمقابل ایس۔ ایم کلچر۔ اسٹریٹ راولپنڈی۔ پاکستان۔
"منہجر"

شد راس

نے ہندوستان کی جو تاریخیں لکھیں ان میں اپنے مخصوص اغراض و مصالح کے تحت
 ہی بآس جھج کی ہیں جن سے یہاں کی دو بڑی قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں میں میل
 و ملت کی آگ برابری کرتی ہے، انھوں نے مسلمان فرماں رواؤں کے پورے دور حکومت
 قتل و غارتگری اور خون ریزی و سفاکی کے واقعات سے پرتیا ہے، ان کا پڑھنا
 کے دور میں ان کے طوطی صفت ہندو مورخین برابر دہرائے جا رہے ہیں اور وہ ہر ملک
 تان کی گونا گوں خدمات ان کے زیر علمی تعمیر یا تہذیبی تمدنی اور سیاسی کارناموں
 سنانے کے دیے ہیں، ان کے خیال میں مسلمانوں کے پورے دور حکومت میں ہندو
 میں زبردستی مسلمان بنایا جاتا رہا، یہی ذہر اسکولوں اور کالجوں کے طلبہ میں سرایت کر رہا
 رہن گھڑت افسانے کو متواتر اور بار بار دہرا کر مسلم تاریخ و واقعہ کا درجہ دے دیا گیا ہے
 و شاید ہی کوئی مسلمان فرماں روا ان لوگوں کی ناک ننگی سے بچا ہو آج کل ان کا ہند
 یو کے شیریں پو سلطان کی جانب ہو گیا ہے جس کو رو باہی نہیں آتی تھی اس محب وطن اور
 کے خلاف شیریں گنیر ہم اس لیے شروع کی گئی ہے کہ وہ سچا اور سچا مسلمان تھا، اس لیے
 پھیرنا وہ اس کو بدنام کرنا فرقہ پرستوں کے لیے ضروری ہو گیا ہے، ٹیلی ویژن کے لیے
 ان کے سیریل کے ٹی کا سٹ سے قطع نظر اس کی آڑ میں ایک محب وطن اور قوم ملک
 م تحت قابل مذمت ہے، اگر شیریں سلطان کو ہیر دینا کرپیش کرنے سے ہندوؤں کے
 کا اندیشہ ہے تو کیا اسے متعصب ہندو دشمن اور ملک خدات قرار دینے سے فرقہ دارانہ
 پونچے کا حکومت کو ایسے ننگ نظر افراد اور فرقہ پرست جماعتوں کے دباؤ میں نہیں
 کھنے والے تقی و انصاف پسند مورخوں اور دانشوروں کو بھی فرقہ پسندوں کے غلام

نہ کام بنانے کے لیے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

جامعہ محمدیہ ایجوکیشن سوسائٹی بمبئی نے مولانا مفتی راجہ مودی امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کی رہنمائی میں
 اعلیٰ دینی تعلیم کے ساتھ جدید اور عصری تعلیم کو ملک میں پھیلانے کا منصوبہ بنایا ہے، بارہ برس قبل بالیکاؤ
 کی آبادی سے پہلے ہی منانڈ اور آگرہ روڈ کے درمیان گرانامدی کے کنارے ایک وسیع و عریض زمین میں جامعہ
 محمدیہ منصورہ کا قیام عمل میں آیا تھا، اب بنگلور میں بھی اس کی شاخ قائم ہوئی ہے، راقم کو چارپانچ برس قبل
 جامعہ محمدیہ میں کلیتہاً البناات کے افتتاح کے وقت حاضری کا موقع ملا تھا، لیکن اس دفعہ اس کی زمین و
 آسمان بالکل بدلا ہوا پایا، اب یہ عصری اور دینی تعلیم کا ایک بڑا مرکز ہے، حفظ و تجوید کے علاوہ طلبہ طالبات
 کو عالمیت و فضیلت تک تعلیم دی جاتی ہے، فقہ میں تخصص کا شعبہ بھی کھولا جا چکا ہے جس کے لیے طلبہ کو
 ڈھائی سو روپے ماہوار وظائف دیے جاتے ہیں جامعہ کے طبی کالج سے طلبہ کے کئی بیج فراغت حاصل کر چکے
 ہیں، ان کی عملی تعلیم کے لیے جدید و قدیم طب کے تمام ضروری اسباب و سامان یہاں تک کہ بڑی طبی
 بھی فراہم کی گئی ہیں، تعلیم کے ساتھ تربیت پر بھی اچھی توجہ دی جاتی ہے، ہر شعبہ کی الگ الگ درسگاہیں
 اور ہوسٹل ہیں، طبی کالج سے ملحق سائراپتال میں بلا اختلاف مذہب ملت ہر قسم کے مریضوں کو مفت میں
 دی جاتی ہیں، اور ایڈمٹ ہونے والے مریضوں کی رہائش اور غذا کا بھی مفت انتظام کیا جاتا ہے، ان
 سب شعبوں کی عمارتیں بڑی پر شکوہ ہیں، دو منزلہ مسجد نہایت کشادہ اور خوبصورت ہے، طبی ایمریج سنٹر
 کی عمارت پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے اس کا افتتاح بھی عنقریب ہوگا، آڈیٹوریم کی عمارت زیر تکمیل ہے،
 طبی کالج کے چیرمین حکیم محمد مختار اصلاحی نے بڑے شوق اور دلچسپی سے تمام شعبے دکھلائے۔

۲۴ فروری تک جامعہ محمدیہ منصورہ، بالیکاؤں کے زیر اہتمام ایک سہ روزہ تعلیمی و تبلیغی
 کانفرنس ہوئی جس میں شرکت کے لیے جمعیت اہل حدیث ہند کے ارکان اور مدارس کے ذمہ داروں کے
 علاوہ پاکستان اور برطانیہ کے معزز ارکان بھی تشریف لائے تھے، دارالمصنفین سے راقم اور دارالعلوم ندوۃ العلماء

رحمن عظمیٰ شریک ہوئے، کانفرنس میں مدارس اسلامیہ کے لیے جدید نصاب تعلیم اور دفتر ہوا، راقم نے اس موضوع پر ایک مقالہ پڑھا جس کو اسٹڈنٹ پسند کیا گیا، طے پایا کہ اسکے نصاب سے بعض غیر ضروری مضامین کو نکال کر ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی، حساب، علم لازمی کر دی جائے، اور نصاب کو حکومت کے محکمہ تعلیم سے منظور کر لیا جائے، تاکہ طلبہ دینی علوم کے ساتھ بقدر ضرورت عصری علوم سے بھی واقف ہو جائیں اور فراغت یوں میں بھی ان کا داخلہ ہو جائے، آخری روز کے جلسہ میں مدارس عربیہ میں طلبہ کی سلسلہ پر تبادلہ خیال ہوا، اور یہ طے پایا کہ طبی کالج میں داخلہ کے لیے اردو سے واقفیت یا جملے، شب میں عام اجلاس ہوتا تھا، جس میں مفید اصلاحی دینی تقریریں ہوتی تھیں کی درس گاہ جامعۃ الہدیٰ مالیکانوں بھی دیکھنے کا موقع ملا، اس میں متوسطات تک دینی سکول کے معیار کی جدید تعلیم کا نظم ہے۔

اس کی سرورزہ کانفرنس کے بعد دوستوں اور عزیزوں سے ملنے بمبئی گیا، مولانا مفتاح راہ راویں آسم، اکرم اور آراشد صاحبان نے الدار السلفیہ کے ہر شعبہ کو دکھایا اس کے جدید ترین طباعت کے نئے آلات اور سن طباعت کے معیاری نمونے دیکھ کر آنکھیں دزد مولانا مفتاح راہدندی کی افتد میں جمعہ کی نماز پڑھی اور ان کے ساتھ کھانا کھایا پیر تک الدار السلفیہ اور دارالمنیفین کے تعلق سے مفید باتیں کرتے رہے ہندوستان میں علمی اشاعت کے لیے بڑا مرکز ہے اس نے قدامت کی متعدد نمایاں کتابوں کے علاوہ بعض کم یاب و نیشن بہت آیت تا سب شائع کیے ہیں اس کے لیے پہلے وارۃ المعارف حیدرآباد کو لیکن اس کو ریاست کی سرپرستی حاصل تھی مگر الدار السلفیہ مولانا مفتاح راہد کی محنت و جانفشانی سے علمی و تعلیمی حیات کا جیسا جگتا نمونہ ہے وہ جامعہ محمدیہ کو شیعہ اجماعہ مولانا انیس الرحمن عظمیٰ جامعہ طیبہ کو فی چرمین اور ڈاکٹر سی سی فیضی سکرٹری اور الدار السلفیہ کو اپنے صاحبزادوں کے تعاون روز بروز بڑھتی رہتی رہتا ہے انھیں مزید بہت و حوصلہ اور اخلاص عطا فرمائے۔

مقالات

صفات الہی کا قرآنی تصور اور مولانا ابوالکلام آزاد

۱

ضیاء الدین اصلاحی

سورۃ فاتحہ میں خدائے تعالیٰ کی تین صفتوں ربوبیت، رحمت اور عدالت کا ذکر ہے مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے ترجمان القرآن کی تفسیر سورۃ فاتحہ میں ان کی موثر اور دلنشین تشریح کے بعد صفات الہی کے قرآنی تصور پر بڑی عالمانہ و محققانہ بحث کی ہے، اس سے پہلے راقم نے ربوبیت الہی کے متعلق مولانا کے افکار و خیالات کی جو وضاحت معارف میں کی تھی حضرت مولانا سید سلیمان ندوی کے مسترشد و خلیفہ مولانا غلام محمد صاحب کراچی نے اس کی تحسین فرمائی تھی، اس وجہ سے اسی سلسلہ کی یہ کڑی بھی پیش کی جا رہی ہے، آئندہ موقع ملا تو رحمت و عدالت کے متعلق بھی ان شاء اللہ مولانا کا نقطہ نظر بیان کیا جائے گا۔

صفات الہی کا مسئلہ کئی حیثیتوں سے بڑا اہم ہے، اولاً تو یہ کہ خدا کی صفتوں کے بارے میں انسان کی گمراہی اور کج روی ہمیشہ عام رہی ہے، چنانچہ اسے خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکر لگی ہے وہ صفات ہی کے تصور میں لگی ہے، ثانیاً خدا کی صفات کا مسئلہ نہایت دقیق اور پیچیدہ ہے، اس کا تعلق مابعد الطبیعیات اور مذہب دونوں سے ہے، بلکہ علمائے مذاہب سے زیادہ فلاسفہ نے اس میں کاوش کی ہے، مسلمانوں میں بھی جب علم توحید

اس کا آغاز ہوا تو اسی سلسلہ میں سب سے زیادہ رد و کد ہوئی، لیکن فلسفہ و کلام
ت نہایت پیچیدہ اور الجھے ہوئے ہیں، مولانا نے ان کی گہ ہوں کو پوری
دیا ہے۔

ن القرآن میں تفسیر سورہ فاتحہ کے ضمن میں قرآن اور صفات الہی کے تصور کے
بھی لکھا گیا ہے اسے سہولت کے خیال سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے،
حیدر الوہیت کے بارے میں انسانی تصور کی ابتداء اور اس کی قدامت کیونکہ ارتقائی
راکی ہستی کے اعتقاد میں نہیں، بلکہ اس کے صفات کے تصورات کے مطالعہ میں
ہو قرآن کے وقت صفات الہی کے متعلق دنیا کے عام تصورات۔

وہیت اور صفات الہی کا قرآنی تصور۔

ان ہی امور کے متعلق مولانا ابوالکلام کی کد کاوش اور تحقیق و جستجو کے نتائج
ہیں گے، ان سے مولانا کی وقت و دست نظر اور توحید و صفات الہی کے مسئلہ
ب اور متدل و متوازن نقطہ نظر کا اندازہ ہوگا،

کے تصور کی قدامت | مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک توحید کا تصور نہایت قدیم
ابتداء میں الوہیت اور توحید کے بارے میں صحیح عقیدہ و تصور رکھتا تھا اگر
سے یہ تصور مدہم ہونے لگا، اور اس کی جگہ شرک و تعدد آلہ کے تصور نے لے لیا
صدی کے علمائے اجتماعیات کے اس نظریہ کو باطل قرار دیتے ہیں کہ انسان کے
ابتداء ادہامی تصورات سے ہوئی، جو قانون ارتقاء کے تحت درجہ بدرجہ
پس سے گذرتے رہے، اور بالآخر انہوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک

اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کر لی، اس نقطہ نظر کی ترمیم کیلئے
مولانا نے بیسویں صدی کے حیرت انگیز انکشافات اور جدید تحقیقات کے علاوہ دینی نوشتوں
کی شہادت بھی پیش کر کے اس کی ساری بنیادیں متزلزل بلکہ یک قلم منہدم کر دی ہیں۔
انسان کے تصورات الوہیت کے عہد بہ عہد کے مطالعہ سے مولانا اس نتیجہ پر پہنچے
ہیں کہ اس بارے میں تغیرات کی رفتار بہت عجیب اور عام اصول تحلیل و توجیہ سے ماور ہے
کیونکہ موجودات خلقت کے ہر گوشے میں تدریجی ارتقاء کا قانون کارفرما ہے، اس کلیہ سے
انسانی جسم و دماغ بھی مستثنیٰ نہیں ہیں، انسان کے جسم ہی کی طرح اس کے دماغی تصورات
بھی نچلے درجوں سے بلند ہو کر بتدریج ادنیٰ درجوں تک پہنچے ہیں، لیکن خدا کی ہستی
کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف ہے، یہاں ارتقاء کی جگہ تنزل، یا
ارتجاع کا قانون کارفرما ہو گیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”انسانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے

وہ توحید کا تصور ہے، یعنی صرف ایک ان فکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے

انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنہیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا، پیدا کیا،

لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس جگہ سے اس کے قدم بہ تدریج

پیچھے ہٹنے لگے، اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد آلہ کا تصور پیدا

ہونے لگا، یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے و دوسری

قوتیں بھی شریک ہونے لگیں، اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چو کھٹوں

پر انسان کا سر جھک گیا۔

لے ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۲۳۔ زفر مہر مکتبہ لٹریچر لاہور ۱۹۳۷ء۔

محافل میں ابتدائی کڑی اور پختہ درجے کی نمایاں ہوئی، لیکن بعد میں ابھرنے
پستی کی طرف ہو گیا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں ارتقار کا عام قانون
سے ہٹا۔

اس کے برعکس انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات سلسلہ ارتقار کی
تصورات کو بتاتے ہیں، ان کے خیال میں ان ہی سے متعدد الہی قوتوں کا
نے ترقی کر کے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کر لی، اس سلسلے
جو نظریات نمایاں ہو کر علمی حلقوں کو متاثر کرتے رہے وہ یہ ہیں:

(۱) *Nature-myth* یعنی خدا پرستی کی ابتداء ان تصورات اور خرافاتی
مظاہر نظرت کے متعلق بنا شروع ہوئے، مثلاً روشنی کی ہستی کا تصور پیدا
ایک دیوتا کی شکل اختیار کر لی، قدیم آریائی تصورات سے جو مظاہر نظرت
خیال کا مواد فراہم ہوا تھا۔

(۲) *Animism* یعنی ایسی اشیاء کی پرستش جن سے کسی
کی جاتی تھی، اس نظریہ کا سامان افریقہ اور امریکہ کے ان وحشی قبائل کے
نے فراہم کیا جن کے حالات انیسویں صدی کے نصف اول میں

(۳) *Manism* یعنی اجداد پرستی، انسان کو آباء و اجداد کی محبت عظمت
دکھائی، پھر قانون ارتقار کے ماتحت خدا پرستی کی نوعیت پیدا کر لی،
انہیں اور چھوٹا ہوں کی جستجو کرنے والے قبیلوں کے ابتدائی تصورات
قدیم تاریخ میں بھی اس کا سراغ بہت دور تک ملنے لگا تھا۔

(۴) ای۔ بی۔ ٹیلر کا انیمزم (*Animism*) اس سے مقصود یہ ہے
کہ انسان کے تصورات میں اس کی جسمانی زندگی کے علاوہ ایک مستقل روحانی زندگی کا تصور
بھی پیدا ہو جائے، یہی تصور ٹیلر کے نزدیک خدا پرستی اور دینی عقائد کا بنیادی مادہ تھا۔
(۵) مصر، بابل اور اشوریا کے قدیم آثار و کتبات کے حل سے تاریخ قدیم کا ایک
بالکل نیا میدان سامنے آیا کہ وادی نیل اور وادی دجلہ و فرات یہ دونوں قدیم تمدن خدا پرستی
کی پیدائش کی ابتدائی بنیاد مظاہر نظرت کے تاثرات کو قرار دیتے تھے، اور خصوصیت کے
ساتھ اجرام سماوی کے تاثرات پر زور دیتے تھے اس نظریہ کے حامیوں نے انیمزم (*Animism*)
(۶) *Mythology* کی مخالفت کی اور ایسٹرن اینڈ نیچر میٹھا لوجسٹ (*Astral and Nature-mythology*)
کے نام سے مشہور ہوئے۔

(۷) ٹوٹنم (*Totemism*) اس سے مقصود مختلف اشیاء اور جانوروں کے وہ
انتسابات ہیں جو جمیت بشری کی ابتدائی قبائلی زندگی میں پیدا ہو گئے تھے اور پھر کچھ
عرصے کے بعد ان اشیاء اور جانوروں کا غیر معمولی احترام کیا جانے لگا تھا، اس نظریہ کا مواد
قدیم ترین تمدنی عہد کے شکار پیشہ قبائل کے تصورات نے بہم پہنچایا تھا، ہندوستان کی
گائے، مصر کا مگر مچھ اور میل، شمالی خطوں کا ریچھ، اور صحرائین قبائل کا سفید بکھڑا اسی نظریہ
کے بقایا ہیں، کچھ عرصہ کے بعد ہی یہ نظریہ مجرد قرار دے دیا گیا تھا، مگر پھر اس میں جادو
کے توہم کا نیا گوشہ پیدا ہوا جس نے اس کی مقبولیت بڑھا دی۔

مولانا ابوالکلام آزاد ان تمام نظریات کا جائزہ لینے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوئے
لکھتے ہیں: یہ تمام پچھلے نظریے مادی مذہب ارتقا (*Materiatistic Evolutionism*)
کی اصل پر مبنی تھے، ان سب کے اندر یہ بنیادی اصل کام کر رہی تھی کہ اجسام و مواد کی طرح انسان کا

رج پخلی کر دیوں سے ترقی کرتا ہوا اعلیٰ کر دیوں تک پہنچا ہے، اور خدا پرستی
نید (Monothism) کا تصور ایک طول طویل سلسلہ ارتقا
ی صدی کا نصف آخر ڈارون ازم کے شیوع و احاطہ کا زمانہ تھا اور بنسبت
اپنے فلسفیانہ مباحث سے انسانی فکر و عمل کے تمام دائروں میں پھیلا
بر خدا کے اعتقاد کی پیدائش کا مسئلہ بھی اس سے متاثر ہوا، اور نظر و بحث
اسی راہ پر گامزن ہونے لگے۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۲۷)

ات | بیسویں صدی کے انقلاب انگیز انکشافات اور زمانہ حال کی تحقیقات
اصول پر مرتب کیے جانے والے ان تمام نظریات کا کھوکھلا پن ظاہر
ری طرح آشکارا کر دی ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو
دیا گیا تھا وہ بعد کے زمانہ کی پیداوار نہیں بلکہ جمعیت بشری کی سب سے
مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی امتسابات کے تصورات، اجداد پرستی
ہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی
کا توحیدی اعتقاد انسانی دل و دماغ کے افق پر طلوع ہوا تھا، اس
یونیورسٹی کے پروفیسر ڈیوئیسمٹ کی اس موضوع پر سب سے بہترین
قل کیے ہیں جن میں ارتقائی مذاہب کے تصور کی دجیاں بکھیر دی گئی ہیں
ی صدی کی تحقیقی و انکشافات نے مذہب ارتقار کا کس طرح خاتمہ کر دیا
ذات سب سے پہلے آسٹریلیا اور جزائر بحر محیط کے وحشی قبائل کے
ایک غیر معین تہامت سے اپنی ذہنی طفولیت کی زندگی بسر کرتے ہیں
نصور بالکل واضح ہو چکا ہے کہ ایک بالاتر ہستی ہے جس نے ان کی

زمن اور ان کا آسمان پیدا کیا، اور ان کا مرنے اور جینا اسی کے قبضہ و تصرف میں ہے، پھر وہ
مصر کے قدیم ترین آثار کی جدید تحقیقات کا ذکر کر کے بتاتے ہیں کہ قدیم مصری تصورات کا پورا
سلسلہ اپنی عہد بہ عہد کی تبدیلیوں کے ساتھ ابھرا ہے، اس سے صاف نظر آ رہا ہے کہ ایک
خدا کی پرستش کا تصور سب سے زیادہ پرانی کر دی ہے، مصر کے وہ تمام معبود جن کے مقبروں سے مشہور
عالم ہیکلوں اور مناروں کی دیواریں منقش کی گئی ہیں قدیم ترین عہد میں اپنی کوئی نمود نہیں رکھتے تھے
بلکہ صرف ایک "اوسیریس" کی ان دیکھی ہستی کا اعتقاد دیا گئے نیل کی تمام وادیوں پر پھیلا ہوا تھا
دجلہ و فرات کی وادیوں کی قدیم آبادیوں کے متعلق بتاتے ہیں کہ پہلی عالمگیر جنگ کے بعد
عراق کے مختلف حصوں میں کھدائی کی جو نئی مہمیں شروع کی گئی تھیں ان کے انکشافات کے نتیجے میں
اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ دریائے نیل کی طرح دجلہ و فرات کی وادیوں میں بھی خدا ایک
ہی ان دیکھی ہستی کی صورت میں نمایاں ہوا تھا، اور لوگ شمس و قمر اور کواکب کے بجائے اس ایک
لازوال ہستی کی پرستش کر رہے تھے جس نے ان سب سیاروں کو بنایا ہے۔

ہندوستان میں آریوں کے عہد سے پہلے مہندارو کے جو آثار دریافت ہوئے ہیں ان کے
مطالعہ و تحقیق سے بھی حقیقت بالکل واضح ہو چکی ہے کہ اس قدیم ترین بستی کے باشندوں کا بنیادی
تصور اصنام پرستی کے بجائے توحید الہی کا تھا، وہ اپنے یگانہ خدا کو "اون" کہتے تھے جس کی صفت
"ویدکن" ہے، یعنی ایسی ہستی جس کی آنکھیں کبھی غافل نہیں ہو سکتیں لَا تَأْخُذُہٗ سِنَةٌ
وَلَا نَوْمٌ۔

سامی قوموں اور مختلف علاقوں میں پھیلی ہوئی انکی نسلوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ
جدید سامی اثریات کے مطالعہ سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو گئی ہے کہ تمام سامی قوموں میں ایک
ان دیکھی خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، اور وہ ال الہ یا اللہ کے نام سے پکارا جاتا، اسی

مولانا نے اس ارتقار کے یہ تین نقاط تحریر کیے ہیں :

(۱) تجسیم سے تنزیہ کی طرف (۲) تعدد و اشراک سے توحید کی طرف (۳) صفات تہر و جمال سے صفات رحمت و جمال کی طرف۔ ان نقطوں کی کسی قدر وضاحت کے بعد وہ دوسرے بحث کا ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے :

نزل قرآن کے زمانے میں صفات الہی | مولانا نے بتایا ہے کہ نزول قرآن کے زمانے میں یہ پانچ کے بارے میں دنیا کے عام تصورات | دینی تصور فکر انسانی پر چھائے ہوئے تھے، چینی، ہندوستانی، مجوسی، یہودی اور عیسوی، ذیل میں ان پانچوں کی تفصیل ملاحظہ ہو :

مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ میں ایک آسمانی ہستی کا اعتقاد موجود تھا، آسمان کی خصوصیات متضاد ہیں، جہاں اس کے سورج سے روشنی اور گرمی حاصل ہوتی ہے اس کے ستارے اندھیری راتوں میں قندیلوں کا کام دیتے ہیں، اس کی بارش زمین کی طرح طرح کی روئیدگی سے معمور کر دیتی ہے، وہاں اس کی بجلیاں ہلاکت کا پیام دیتی اور اس کی گرج دلوں کو ہلا دیتی ہیں، اس لیے آسمانی خدا کے تصور میں بھی یہ دونوں صفتیں موجود ہیں ایک طرف اس کی جود و بخشائش ہے، دوسری طرف اس کا تہر و غضب ہے۔

مولانا ان کے اس تصور کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ گزرے ہوئے انسانوں کی رگوں کو بھی پریش کا ستی سمجھا جاتا تھا، کیونکہ دوسرے عالم میں یہ ہو چنے کے بعد ان کو تدبیر و تصرف کی طاقت حاصل ہو جاتی ہے، وہ پانچ سو برس قبل مسیح کے عیسوی مصلحین لاؤ۔ تزو (Lao Tzu) اور کنگ فو زی (King Fu Tse) کے متعلق بتاتے ہیں کہ انھوں نے بھی آسمان کے

مولانا نے تجسیم کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ خدا کی نسبت ایسا تصور قائم کرنا کہ وہ مخلوق کی طرح جسم و صورت رکھتا ہے تشبیہ کا مطلب ہے کہ ایسی صفات جو کہ مخلوق کی صفات میں شامل ہوں اور تنزیہ سے مقصود ہے کہ ان تمام باتوں کو جو اسے مخلوقات سے مشابہ کرتی ہوں اسے مبرا یقین کرنا۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۳)

ویل کی صورت اختیار کی، کہیں الوہ کی اور کہیں الاہیا کی۔

اور زمانہ حال کی ان علمی تحقیقات کو اریان عالم کے مقدس نوشتوں کی تصریحات کے ساتھ ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ مصر، یونان، ہندوستان، چین، ایران سب کی مذہبی کتاب کا پتہ چلتا ہے، توراہ کی کتاب پیدایش میں آدم کے قصہ اور قرآن مجید کے

کَانَ النَّاسُ إِلَّا
أَحَدَةً۔
ابتداء میں تمام انسان ایک ہی گروہ تھے
(یعنی الگ الگ راہوں میں بھٹکے ہوئے)

س۔ ۱۹
تھے) پھر اختلاف میں پڑ گئے۔
سنائی دیتی ہے۔

سے واضح ہوا کہ مولانا کے نزدیک ایک خدا کے تصور و اعتقاد کی اولیت و قدمت میں ارتقائی نظریہ کا غیر اہم ثابت ہونا مسلم ہے، مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ صورت میں مرد و عورت کے ساتھ ہے، جو خدا کی صفات کی نقش آرائیاں کرتے ہیں ان میں نچلے درجوں سے اونچے درجوں کی طرف بڑھا جاسکتا ہے۔

ایک خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہیں، بلکہ اس کی فطرت میں ہے، جس میں کسی قسم کے داخلی و خارجی موثرات کی مداخلت نہیں ہو سکتی کہ جب انسان کے ذہن نے اس بالاتر ہستی کا تصور آراستہ کرنا چاہا تو یہ اس کی فطرت اس کی صفات کا تھا، کیونکہ ابتداء میں اس کا ذہن عہد طفولیت میں تھا روایات بھی اسی نوعیت کے ہوتے تھے پھر آہستہ آہستہ انسان میں اور اس کے فطرتی کے ساتھ اس کے تصورات بھی بلند ہوتے گئے۔

باقی رکھا، بلکہ اس کے ساتھ اجداد پرستی کے عقائد بھی شامل کر لیے، گویا آسمانی خدا تک پہنچنے
 ہوئی روجوں کا وسیلہ ہے، یہ توسل عملاً تبدیل تھا، چین میں قربانی کی رسم عام طور پر رائج
 تھی۔ چھٹے پختہ پنشن اور جلب تحفظ دونوں کے تصور کام کرتے تھے، آخر میں ہندوستان کے
 اشاعت چین میں ہوئی جو مذہب کے اصلی مبادیات سے بہت دور جا چکا تھا۔
 اس میں یہاں پہنچ کر اس نے مقامی وضع قطع اختیار کر لی، وہ اس مذہب کو خدا کی
 سے خالی قرار دیتے ہیں، لیکن اس کے پیروں کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے
 کی جگہ دے دی اور اس کی پرستش کا ایک ایسا عالمگیر نظام قائم کر دیا جس کی کوئی دوسری
 مذہب کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

مولانا نے ہندوستان کے تصور الوہیت کو متضاد تصوروں کا حیرت انگیز منظر
 وہ قدیم برہمنی مذہب کے توحیدی فلسفہ کی فکری بلندیوں اور بے مثال اونچی
 کرتے ہیں، مگر اس کے علمی مذہب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس نے اشراک
 نامی تصوروں کو وسعت دے کر ہر پتھر کو معبود اور ہر درخت کو خدا بتالیا،
 خاص نے اپنے لیے توحید کی جگہ پسند کی اور عوام کے لیے اشراک اور اصنام پرستی
 بھی اور خاص انخاص کے لیے وحدۃ الوجود سب کچھ تھا، مولانا نے اپنشد کے
 وحدۃ الوجودی تصور کا جائزہ بڑی دقت نظر سے لیا ہے، اور رگ وید کے
 توحیدی تصور کی جھلک دکھائی ہے، اور خداؤں کے ہجوم تین دائروں زمین
 میں سمٹ آئے، اور پھر ایک رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کر لیں۔

الاربابی تصور کے متعلق بتایا ہے کہ "اس کی وہ نوعیت ہے، جب خیال کیا جاتا ہے
 میں ایک خدا سب سے بڑا ہے، اور چھوٹے خداؤں کو اس کے ماتحت رہنا
 یونانیوں اور رومیوں کا عقیدہ مشرقی کی نسبت تھا (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۳۸)۔

تذکرہ کیا ہے۔

وہ اپنشد کے ذات مطلق (برہما) کو ذات مشخص (ایشور) کے مرتبہ میں آنانے کے
 ضمن میں وحدۃ الوجودی عقیدہ میں خدا کی سلبی و ایجابی صفتوں کے نمودار ہونے کا ذکر
 کرتے ہیں، جس سے توحیدی تصور کی بلندی کا پتہ چلتا ہے، مگر اشراک و تعدد کی آمیزش سے
 خالی نہیں بتاتے، کیونکہ توحید فی الذات کے ساتھ توحید فی الصفات کا بے میل عقیدہ اس
 جلوہ گر نہیں ہے، اس طرح کے تضاد کی نشاندہی کرنے کے بعد مولانا ابوالکلام نے ویدت
 کے فلسفہ کی وسعت و گہرائی کا ذکر کیا ہے، مگر یہاں بھی اس کی صراحت کی ہے کہ خواہ کے
 توحیدی تصور میں عوام کے اشراک تصور سے مفاہمت کا جو میلان پیدا ہو گیا تھا وہ متزلزل
 نہ ہو سکا، بلکہ اور زیادہ مضبوط اور وسیع ہوتا گیا، ان کے خیال میں اس طرح گویا ایک قسم کے
 توحیدی اشراک تصور کا مخلوط مزاج پیدا ہو گیا جو بیک وقت فکر و نظر کا توحیدی تقاضا بھی پورا
 کرنا چاہتا تھا، اور ساتھ ہی اصنامی عقائد کا نظام عمل بھی سنبھالے رکھنا چاہتا تھا۔

مولانا کے خیال میں کائنات کے جن تو اے مدبرہ کو سامی تصور نے ملاک اور طائر سے
 تعبیر کیا تھا، اسی کو آریائی تصور نے دیو اور زرتا سے تعبیر کیا جن میں تدبیر اور تصرف کی بالا
 طاقت تسلیم کی گئی، اور جب توحیدی تصور کے قیام سے وہ استقلال باقی نہیں رہا، تو
 توسل اور نزول کا درمیانی مقام پیدا کر لیا گیا، یعنی اگرچہ وہ خود خدا نہیں مگر خدا تک
 پہنچنے کے لیے انسان کی پرستش ضروری ہوئی، اسی توسل و نزول کے عقیدہ کو مولانا ہر جگہ
 توحیدی اعتقاد و عمل کی تکمیل میں خلل ڈالنے والا بتاتے ہیں، ان کے نزدیک شرک فی الصفات
 اور شرک فی العبادت کے اسی عنصری مادہ سے ہندوستان کا علمی مذہب سراسر اشراک
 اور اصنام پرستی کے عقائد سے معمور ہو گیا، جس کے نتیجے میں ہندو عقیدہ کے توحیدی تصور کا

ہو گیا، اور وہ ایک ایسا راز بن گیا جس تک خاص خاص عارفوں ہی کی رسائی کا سراغ پہاڑوں کے غاروں میں تول سکتا ہے مگر کوپہ و بازار میں نہیں مل سکتا کیا رہیں صدی عیسوی میں اس مذہب کی یہ متضاد صورت حال دیکھ کر تھا، سولہویں صدی میں ابو الفضل کو بھی یہی حیرانی پیش آئی اور پھر اٹھارہویں لیم جونز کو۔

یہ ہے کہ شروع ہی سے ہندوستان میں مصلحتی عقیدہ و عمل کی مختلف اہم خواص و عوام دونوں کی فہم و استعداد کی رعایت ملحوظ رہے، توحیدی تصور، کیونکہ وہی اس بلند مقام کے متحمل ہو سکتے تھے، اور اصنامی تصور عوام کی عقل و فہم کے لحاظ سے موزوں تھا، اور چونکہ خواص بھی جمیعت و نظم و نظم سے باہر نہیں رہ سکتے تھے، اس لیے عملی زندگی میں انھیں بھی غصے پورے کرنے ہی پڑتے تھے، اس طرح ہندو زندگی کی بیرونی بارشراک و اعنام پرستی ہی کی رہتی آئی، مولانا اس موقع پر ایک ہندو لے سے تحریر فرماتے ہیں:

کے عہد میں جو مذہب ملک پر چھایا ہوا تھا اس کے نمایاں خط و خال یہ سودا تھا جو خدا اور انسانوں کے درمیان ٹھہر گیا تھا، جب کہ ایک طرف اجودات الوہیت کا ایک اعلیٰ اور شائستہ تصور پیش کرتا تھا، تو دوسری طرف کا ہجوم تھا، جن کے لیے کوئی حد بندی نہیں ٹھہرائی جاسکتی تھی آسان لے عناصر زمین کے درخت، جنگل کے حیوان، پہاڑوں کی چٹانیں دریاؤں و جودات خلقت کی کوئی قسم ایسی نہ تھی جو خدا کی حکومت میں شریک نہ کر لی گئی،

گویا ایک بے لگام اور خود رو تخیل کو پروانہ مل گیا تھا کہ دنیا کی جتنی چیزوں کو خدائی مسند پر بیٹھا سکتا ہے بے روک ٹوک بیٹھا رہے، پھر جیسے خداؤں کی یہ بے شمار بھڑکی بھی اس کے ذوق خدا سازی کے لیے کافی نہ ہوئی ہوں، طرح طرح کے عفریتوں اور عجیبہ خلقت جسموں کی متخیلہ صورتوں کا بھی ان پر اضافہ ہوتا رہا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ادنیٰ شدوں نے فکر و نظر کی دنیا میں ان خداؤں کی سلطانی برہم کر دی تھی، لیکن عمل کی زندگی میں انھیں نہیں چھوڑا گیا، وہ بدستور اپنی خدائی مسندوں پر بیٹھے رہے۔

شمسی یا بدھ مذہب کے تصورات | مولانا نے ہندوستان کے برہمنی مذہب کی طرح یہاں کے لے پر دنیسرایس۔ رادھا کرشنن: انڈین فلاسفی ج ۱ ص ۵۳ طبع ثانی بحوالہ ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۴۳۔ لے مولانا فرماتے ہیں کہ شمن سنسکرت میں زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں، بدھ مذہب کے تارک الدنیا بھکشو اسی لقب سے پکارے جاتے تھے، رفتہ رفتہ تمام بیروان بدھ کو شمنی کہنے لگے، عربوں نے اسے سمنی "اور وسط ایشیا کے باشندوں نے "شامانی" بنالیا، زکریا رازی، البیرونی اور ابن النذیم نے بدھ مذہب کا ذکر سمنیہ ہی کے نام سے کیا ہے، البیرونی بدھ مذہب کی مالگیر اشاعت کی تاریخ سے واقف تھا، کتاب الہند کی پہلی فصل میں اس طرف اشارات کیے ہیں، چنگیز خان کی نسبت یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ شامانی مذہب کا پیرو تھا یعنی بدھ مذہب کا، چونکہ شامانی اور بدھ مذہب کا تبادلت واضح نہیں ہوا تھا اس لیے انیسویں صدی کے بعض یورپی مؤرخین کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئیں، اور وہ اس کا صحیح مفہوم متعین نہ کر سکے، یہ غلط فہمی یورپ کے عالم اہل قلم میں آج بھی موجود ہے، شمالی ساہیو اور چینی ترکستان کے ہمسایہ علاقوں کے تورانی قبائل اپنے مذہبی پیشواؤں کو (جو تبت کے لاماؤں کی طرح ملکی پیشوائی (بقیہ ص ۹۸ پر)

مذہب کا بھی تذکرہ کیا ہے، اس کا ظہور قدیم برہمنی مذہب کے بعد ہوا، اور اسلام پہلی ہندوستان کا عام مذہب تھا، مولانا نے لکھا ہے کہ ایک گروہ کے خیال میں ہندوؤں کی تعلیم ہی کا ایک عملی استغراق ہے، مگر اب عام خیال یہ ہے کہ اس میں خدا کا کوئی تصور نہیں، اس کا دائرہ اعتقاد و عمل زندگی کی سعادت و نجات کے محدود ہے۔

ان کے بیان کے مطابق ان کا ایک گروہ لا اوریت تک پہنچ کر رک گیا اور گروہ نے انکار کی راہ اختیار کی، مگر وہ اس کو قطعی نہیں مانتے کہ گوتم بدھ کا سکوت انکار ہی پر مبنی تھا، ان کے خیال میں ان کا مسلک نفی ذات کا نہ تھا، نفی صفات کا مقام ہے جہاں انسانی فکر و زبان کی تمام تعبیرات معطل ہو جاتی ہیں اور اسے سوا چارہ کار باقی نہیں رہتا۔

یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس مذہب کے ظہور کے وقت اصنام پرستی کے اثرات (ص ۹۷)۔۔ بھی رکھتے ہیں (شامان کہتے ہیں... یہ لوگ بھی بلاشبہ بدھ مذہب کے ان کا بدھ مذہب منگولوں کے محرف مذہب کی بھی ایک مسخ شدہ صورت ہے، اس لیے ت کم جھلک باقی رہ گئی ہے، اور اسی لیے ان کی مذہبی اصلیت کے بارے میں آج کل کی ظاہر کر رہے ہیں، انگریزی میں ان ہی تو رانی قبائل کے مذہب کی نسبت شے من ازم (Shaman) کی ترکیب رائج ہو گئی ہے، اور جادوگری کے اعمال و اثرات کو

Shamanistic اور Shamanistic وغیرہ سے تعبیر کرنے لگے ہیں، یہ زمین بھی انسانی کی ایک حرف صورت ہے، چونکہ ان قبائل میں جادوگری کا اعتقاد عام ہے اور وہ یہ باروں میں جادو کے ٹوٹے کراتے ہیں اس لیے جادوگری کیلئے یہ لفظ مستعمل ہو گیا ہے۔

(ترجمان القرآن حاشیہ ص ۱۳۷)

اور مغاب گہرے تھے، اس لیے اس نے راہ حقیقت کی اس سب سے بڑی روک کو ختم کرنے کے لیے تمام توجہ زندگی کی عملی سعادت کے مسئلہ پر مرکوز کر دی اور اس پر زور دیا کہ نجات کی راہ ان معبودوں کی پرستش کے بجائے اشنانگ مارگ یعنی آٹھ باتوں میں ہے جو یہ ہیں: علم و عمل کا تزکیہ و طہارت، علم حق، رحم و شفقت، قربانی، ہواد ہوس سے آزادی، خودی کو مٹانا وغیرہ۔ آگے چل کر اس اضافی اسکار نے مطلق انکار کی شکل اختیار کر لی اور پھر برہمنی مذہب کی مخالفت کے غلو نے اس میں مزید شدت پیدا کر دی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ گوتم بدھ کی تعلیم جو بھی رہی ہو ان کے ماننے والوں نے خدا کے تصور سے خالی مسند پر خود انھیں بیٹھا دیا، آدھی سے زیادہ دنیا اس کے بتوں سے معمور ہو گئی، بن میں اتانیم کا عقیدہ بھی وضع کیا گیا جس کے نتیجے میں بدھ کی ایک شخصیت میں تین وجودوں کی نمود ہو گئی، اس کی تعلیم کی شخصیت، اس کے دنیاوی وجود کی شخصیت، اس کے حقیقی وجود کی شخصیت، اور پہلی صدی مسیحی میں آٹھ باؤں کی عملی روح بھی غائب ہو گئی، اور بالآخر اس مذہب والے دو بڑے فرقوں میں بٹ گئے (۱) ہینیان، یہ فرقہ بدھ کی شخصیت میں ایک رہنما اور معلم کی انسانی شخصیت دیکھنی چاہتا تھا۔

(۲) مہایان، اس فرقہ نے پوری طرح اسے ماورائے انسانیت کی ربانی سطح پر متکون کر دیا تھا، پیردان بدھ کی عام راہ ہی تھی۔

مولانا نے موجودہ زمانے کے بعض شمنیہ محققین کا یہ خیال بھی نقل کیا ہے کہ اشوک کے زمانہ سے قبل تمام ایک بدھ مذہب میں بت پرستی کا عام رواج نہیں ہوا تھا، مگر وہ لکھتے ہیں کہ اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے جب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اشوک کے

مذہب کے بتوں کی عام پرستش جاری ہو گئی تھی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ قدیم ایران میں دیوتاؤں کی پرستش اور قربانی کے اعمال کی شکلیں رائج تھیں جو ہندوستان کے ویدوں میں پائی جاتی ہیں، دیوتاؤں کو بڑے منظر پر ایک روشن ہستیوں کی طاقت جو انسان کو تمام خوشیاں، اور دوسری برائی کے تاریک عفریتوں کی جو ہر طرح کی ہلاکتوں اور مصیبتوں کا شکار کی پرستش کے لیے قربان گاہیں تھیں جن کے پجاری مگوکش کہلاتے تھے، آتش پرستی کا مفہوم پیدا کر لیا، عربی میں یہی مجوس ہو گیا ہے۔

ت کے متعلق مولانا بتاتے ہیں کہ اس نے مزینا یعنی دیوتاؤں کے بجائے پرستش کی تعلیم دی، اور ایرانیوں کو مجوسی عقائد سے نجات دلائی، اور دنیوی دنیا کے بعد کی زندگی کا تصور دیا اور بتایا کہ مرنے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے مگر

قی ہے، اور اپنے اعمال کے مطابق جزا پاتی ہے۔
اس کی جگہ آتش سپند اور یتما (ملاکھ) کا تصور پیدا کیا، جو خدائے واحد کے نام کرتے ہیں، مولانا کے نزدیک اس کی تعلیم میں ہندوستانی آریوں کے دینی عقائد نمایاں ہیں، مگر وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ چند صدیوں کے بعد اس کی روپی گئی، چنانچہ ساسانی عہد میں جب اس کی از سر نو تدوین ہوئی تو یہ قدیم اور زرتشتی عقائد کا ایک مخلوط مرکب ہو گیا اور یہی اسلام کے ظہور کے وقت مذہبی تصور تھا۔

مولانا کی بنیاد مولانا نے ثنویت (Dualism) پر بتائی ہے یعنی خیر و شر کے قوتیں ہیں، ایک کامل ستر یا خیر و روشنی اور دوسرے کا شر اور تاریکی

نزدیکی سے بڑی مظہر ہے۔
اس تصور میں عبادت کی بنیاد سورج اور آگ کی پرستش پر رکھی گئی، کیونکہ روشنی و نردانی صفات کی سب سے بڑی مظہر ہے۔

یہودی تصور | مولانا اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ایک محدود نسلی تصور تھا، جو بتدریج وسیع ہو کر تمام قوموں کا خدا ہو گیا، مگر اس کا نسلی اختصاص کسی نہ کسی شکل میں باہر رہا، چنانچہ ظہور اسلام کے وقت اس کے نمایاں خط و خال نسل و جغرافیہ ہی کے تھے، تورات کے عام صحیفوں کے مطابق اس میں غالب عنصر تمہر و غضب اور انتقام و تخریب کا تھا، اس تصور میں انسان اور خدا کا رشتہ اس نوعیت کا ہے جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے شوہر بہت غیور ہوتا ہے، وہ اپنی بیوی کی سب خطائیں معاف کر دے گا، مگر یہ جرم کبھی معاف نہیں کر سکتا ہے کہ اس کی محبت میں کسی دوسرے مرد کو بھی شریک کرے، اسی طرح خاندان اسرائیل کا خدا بھی غیور ہے، اس نے اسرائیل کے گھرانے کو اپنی جہتی بیوی بنایا اس لیے خاندان اسرائیل کی بے وفائی اور غیر قوموں سے آشنائی کی وہ سخت سزا ضرور دیگا، مولانا کے نزدیک یہ تمثیل بنیاد پرستی اور شاعرانہ کیوں نہ ہو، مگر خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجہ کا غیر ترقی یافتہ تصور تھا۔

مسیحی تصور | یہودی تصور کے مقابلہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ مسیحی تصور میں رحم و محبت اور عفو و بخشش کا عنصر غالب تھا، اس میں خدا کا تصور جابر بادشاہ کی طرح تہر آلود اور رشک و غیرت میں ڈوبے ہوئے شوہر کی طرح سخت گیر نہ تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا، انسانی رشتوں میں ماں باپ کا رشتہ سب سے بلند تر ہے، اور اس میں سراسر رحم و شفقت اور پرورش و چارہ سازی ہوتی ہے، اولاد بار بار قصور کرے گی، لیکن نہ ماں کی محبت گردن موڑے گی، اور نہ باپ کی شفقت معافی سے انکار کرے گی، شوہر کے مقابلہ میں

پہلی کہ "وہ ایک کمتر دنیا سے بہتر دنیا کی طرف جارہا ہے"۔
 مولانا نے افلاطون کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے سقراط کی حکمت کی تدوین کی اور اسے
 منطقی تحلیل کے ذریعہ کلیات و جوامع کی صورت میں مرتب کیا، اس نے کلیات ہی پر اپنی فلسفیانہ
 بحث و نظر کی بنیاد رکھی اور حکومت سے لے کر خدا کی ہستی تک سب کو اس نے تصوریات
 (Ideas) کا جامہ پہنایا، وہ جس طرح تصوریات اور محسوسات کو الگ ہستی مانتا ہے، اسی
 طرح یہ بھی کہتا ہے کہ نفس ناطقہ مادہ سے الگ اپنی ہستی رکھتا ہے، اور نفس کی طرح خدا
 کی ہستی بھی مادیات سے الگ ہے، وہ دو نفسوں میں امتیاز کرتا ہے، ایک کونانی
 اور دوسرے کولانی قرار دیتا ہے، اسی کولانی نفس کلی نے انسان کے اندر قوت مدرکہ
 کا چراغ روشن کیا ہے، سقراط نے خدا کی ہستی کے لیے انیخیر (متراسر اچھائی اور حسن) کا
 تصور قائم کیا تھا، افلاطون نے خیر و محبت کا سراغ لگانا چاہا، لیکن سقراط کے صفاتی تصور پر
 کوئی اضافہ نہ کر سکا۔

ارسطو نے عقل اول اور عقل فعال کا تصور قائم کیا، گویا سقراط اور افلاطون کے

یہاں جس ذات کی صفت انیخیر تھی، ارسطو نے اسے العقل بنایا، اس سے معلوم ہوا کہ انیخیر
 اور العقل یونانی فلسفے کے تصور الوہیت کا حاصل ہے، مولانا نے سقراط کے صفاتی تصور کی وضاحت
 کے لیے افلاطون کی جمہوریت کا ایک مکالمہ بھی پیش کیا ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ
 خدا کی توصیف ایسی کرنی چاہیے جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے، اس کی ذات صالح ہے،
 اس لیے ضروری ہے کہ اس کی صفات بھی صلاح پر مبنی ہوں اور صالح ذات نافع ہوگی ہضر
 نہیں ہوگی، اس کے نزدیک خدا کا تمام حوادث کی علت ہونا ممکن نہیں، ہم کو صرف
 اچھائی ہی کی نسبت اس کی طرف کرنا چاہیے، اور برائی کی علت دوسری جگہ ڈھونڈنا چاہیے

پھر مولانا مسیحی عقائد میں رومی اصنام پرستی کے تصوروں کی آمیزش کا
 نتیجہ میں اقاہم ثلاثہ، کفارہ اور مسیح پرستی کے تصور چھانگے تھے، اور
 سیرسراپیز (Sarasrapiz) نے مسیحی اصنامی تصور کی شکل اختیار کر لی،
 کی بت پرستی سے انکار تھا، مگر خود اپنی بت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا
 ان کا نزول ہوا تو مسیحی تصور رحم و محبت کی پوری تشکیل کے ساتھ اقاہم ثلاثہ
 و طائشہ کی توحیدی تصور تھا۔

تصور | مذکورہ بالا پانچوں مذاہب پر گفتگو کے بعد مولانا نے فلاسفہ یونان
 ان کے نزدیک تصور اس لیے اہم ہے کہ انسان کی فکری نشوونما
 بڑا حصہ ہے، ان کے نزدیک تقریباً پانچ سو برس قبل مسیح یونان میں
 نے لگا تھا، جس طرح ہندوستان میں رگ وید کے دیوانی تصورات
 تصور کی نوعیت پیدا کی، جس نے بتدریج توحیدی تصور کی طرف قدم
 مالہ میں یونان کا بھی تھا، اس سلسلہ میں مولانا پانچویں صدی قبل
 فلسفیانہ تصورات اور ہندوستانی طریق فکر کی مشابہت واضح
 وستان کی طرح یونان میں بھی خواص اور عوام کے فکر و عمل نے
 اور توحیدی اور اصنامی عقائد ساتھ ساتھ چلنے لگے تھے۔

مور کا سب سے بڑا معلم سقراط کو بتاتے ہیں، اس نے اصنامی عقائد
 اس کا توحیدی تصور تجسم اور تشبیہ کی تمام آلودگیوں سے پاک تھا،
 میں یونان کی اصنامی خدا پرستی ایک طرح کا دکھانہ لین دین
 کی وجہ سے اسے زہر کا جام پینا پڑا، موت سے پہلے اس نے آخری بات

بھی منکر ہے۔

تیسری صدی مسیحی میں اسکندریہ کے فلسفہ تسوت نے مذہب فلاطون جدید کے نام سے ظہور کیا، مولانا اس کے بانی اور اس کے جانشینوں کے فلاطینس کے متعلق بتاتے ہیں کہ وہ خدا کی ہستی کے بارے میں اسی نتیجہ پر پہنچا کہ خدا کے مصنف پہنچ چکے تھے، یعنی نفی ذات، کیونکہ ذات مطلق ہمارے تصور کے تمام تغیرات سے ماوراء ہے، اس کے بارے میں ہم کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ یہ تبیر کر سکتے ہیں نہ جوہر سے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زندگی ہے، حقیقت سے تبیر کر سکتے ہیں نہ جوہر سے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زندگی ہے، حقیقت سے ماوراء الوجود ہے، مولانا اسکندریہ کے کلیمنٹ (Clement) کے حوالے سے خلاصہ یہ تحریر کرتے ہیں: "اس کی شناخت اس سے نہیں کی جاسکتی کہ وہ کیا ہے، کی جاسکتی ہے کہ وہ کیا کچھ نہیں ہے۔"

اس صفت سلب و نفی کی راہ طاقی ہے، ایجاب و اثبات کی راہیں بند ہیں، میں کہ ازمنہ وسطیٰ کے یہودی فلاسفہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا تھا، مری (۱۰۳) خدا کو الموجود کہنے کا منکر ہے، کیونکہ وحدت و عدم شرکت کے نسبتوں سے خالی نہیں۔

ن مجید کے ظہور کے وقت چھٹی صدی مسیحی میں خدا کی ذات و صفات کے لئے ان تصورات کا جائزہ لینے کے بنی حضرت مولانا قرآن مجید کے کرتے ہیں، اور اس کی پیش کردہ تصویر کو سب سے جامع اور بلند تر اس سلسلہ کے قابل غور امور یہ ہیں:

مولانا کے نزدیک قرآن کا تصور تجسم کے شائبہ سے پاک اور تشریح کے

مرتبہ کمال پر پہنچا ہوا ہے، اس سے پہلے تشریح کا سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ تھا کہ اصنام کی جگہ ایک ان دیکھے خدا کی پرستش کی جائے، لیکن صفات الہی کے بارے میں انسانی اوصاف و جذبات کی مشابہت اور جسم و ہیئت کے تمثیل سے کوئی تصور بھی خالی نہ تھا، کیونکہ اس وقت تک انسانی فکر اس درجہ بلند نہیں ہوا تھا کہ تمثیل کے بغیر صفات الہی کا جلوہ دیکھ لیتا اس لیے ہر تصور کی بنیاد تمام تر تمثیل و تشبیہ پر رکھی گئی، یہاں تک کہ یہودی تصور بھی اس سے گریز آورہ ہے، حالانکہ اس نے اصنام پرستی کی کوئی شکل بھی جائز نہیں رکھی، تورات میں خدا کے تمام مخاطبات انسانی اوصاف و جذبات کی تشبیہ سے ملبو ہیں حضرت مسیح نے خدا کی رحمت کا عالمگیر تصور پیدا کرنے کے لیے باپ کی تشبیہ تمثیل کے تمام پرف اٹھا کر اور انسانی اوصاف و جذبات کی مشابہت ختم کر کے مجاز کی جگہ حقیقت کا جلوہ نمایاں کر دیا ہے، وہ کہتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - اس کے مثل کوئی شے نہیں، کسی چیز

(شوری: ۱۱)

بھی تم اسے مشابہ نہیں ٹھہرا سکتے۔

انسان کی نگاہیں اسے نہیں پاسکتیں

لیکن وہ انسان کی نگاہوں کو دیکھ

رہا ہے، وہ بڑا ہی باریک میں اور

آگاہ ہے۔

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

(انعام: ۱۰۳)

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ

الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ

كُفُوًا أَحَدٌ (اخلاص ۴)

اللہ کی ذات یگانہ ہے، بے نیاز

اس کو کسی کی احتیاج نہیں، نہ تو

اس سے کوئی پیدا ہوا، نہ وہ کسی سے

پیدا ہوا، اور نہ کوئی ہستی اس کے

درجے اور برابری کی ہوئی۔

اس کی مزید وضاحت کے لیے مولانا نے حضرت موسیٰ کے مشاہدہ الہی کے متعلق تورات کے بیانات بھی نقل کیے ہیں، تنزیہ کا یہ تصور بیان کرنے کے بعد مولانا تعطیل سے متعلق واضح کرتے ہیں، اور بتاتے ہیں کہ تنزیہ یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہونچ ہے الہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے، اور تعطیل یہ ہے کہ منع و نفی کو اس حد تک پہونچا دیا جائے کہ فکر انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا تصور تنزیہ کی تکمیل ہے، تعطیل کی ابتدا نہیں ہے کہ جس طرح اثبات صفات میں غلو تشبیہ کا باعث ہے، اسی طرح نفی میں غلو تعطیل کا موجب ہے، اور دونوں میں انسانی تصور کے لیے ٹھوکر ہے، ایسے ان دونوں کے درمیان ان کی انتہائی سمتوں کے میلان سے سچی ہوئی شکل گئی، مذکور مسئلہ کی دقیق اور کسی قدر فلسفیانہ انداز میں تشریح کرنے کے بعد اس کا پتہ چلے گا کہ اس میں بیان کرتے ہیں :

نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجہ پر پہونچا دیتی ہے، تعطیل سے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے، وہ فرداً فرداً تمام صفات و افعال سے پاک ہے، مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعی نفی بھی کرتا جاتا ہے، وہ کہتا ہے خدا حسن تمام صفتوں سے جو فکر انسانی میں آسکتی ہیں متصف ہے، وہ زندہ ہے، قدرت مند ہے، والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے، اور بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شائستگی نہیں بھی بلاتامل استعمال کرتا ہے، مثلاً خدا کے ہاتھ تنگ نہیں، بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ (المائدہ: ۶۳) اس کے تحت حکومت و کبریائی کے احاطہ سے کوئی گوشہ باہر نہیں، وَ سِعَ كُورِ سِيْنُهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (بقرہ: ۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک الفاظ میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشابہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آسکتی، وہ عظیم المثال ہے، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) تمہاری نگاہ سے پا نہیں سکتی، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (انعام: ۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے شایں نہ گھڑو، فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ (نحل: ۷۴) پس ظاہر ہے کہ اس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا، اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی، اس کا دیکھنا، سنا، جاننا ویسا نہیں ہو سکتا جس طرح کے دیکھنے سننے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں، اس کی قدرت و بخشش کا ہاتھ اور جلال و احاطہ کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں مشکل ہونے لگتا ہے (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۵۹) گویا مولانا کے نزدیک تنزیہ کی طرف زیادہ جھکنے سے آدمی تعطیل میں گر جاتا ہے، اور اثبات صفات میں دور نکل جانے سے تشبیہ و تجسم میں کھو جاتا ہے، اس لیے دونوں کے درمیان قدم سنبھالے رکھنے ہی میں نجات اور سلامتی ہے، نہ اثبات صفات کا دامن چھوڑنا چاہیے، اور نہ تنزیہ کی باگ ڈھیلی ہونی چاہیے۔

وہ مسئلہ صفات میں مسلمانوں کے کلامی فرقوں کے غلو کو اپنی شد کے مصنفوں سے بھی سوا بتاتے ہیں، باطنیہ، جہمیہ، معتزلہ و اشاعرہ کی تاویلوں کو تعطیل سے تعبیر کرتے ہیں، اس بحث کو واضح کرتے ہوئے مولانا نے قرآن کے مطالب کی دو نوعیتیں بیان کی ہیں، محکمات و مشابہات، اور بتایا ہے کہ محکمات وہ باتیں ہیں جو صاف صاف ہوتی ہیں، اور انسان کی سمجھ میں آجاتی ہیں اور اس کی عملی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، اور مشابہات وہ

حقیقت آدمی نہیں پاسکتا، اور ایک خاص حد تک جا کر اسے رک جانا پڑتا ہے،
 الہی مشابہات میں داخل ہیں قرآن کے نزدیک اس میں فکری کاوشیں بے سود اور
 شی کا باعث ہیں، اس لیے تفویض کے سوا کوئی چارہ کار نہیں جو اصحاب حدیث اور فقیہ کا
 رحمت و جمال | مولانا کے نزدیک صفات رحمت و جمال کے قرآنی تصور میں شانِ تکمیل نمایاں
 کے زلمے میں یہودی تصور کے مطابق یا تو قہر و غضب کا عنصر غالب تھا، یا مجوس کا مادی
 تھا، یا مسیحیت کا تصور جو صرف رحم و محبت سے عبارت تھا مگر جزا سے خالی تھا پیرانہ
 تصور پر زور دیا ہے مگر عدالت کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رکھی گئی ہے مولانا ثابت کرتے
 نے رحمت و جمال کا ایسا کامل تصور پیدا کر دیا ہے کہ جس میں جزائے عمل کا سرشتہ ہاتھ ہے
 مگر اعتنا و جزا کو قہر و غضب کے بجائے عدالت پر مبنی رکھا اسی لیے صفات الہی کے بارے میں صاحبِ اعلیٰ
 اَدْعُوا اللَّهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ اے پیغمبر! ان سے کہہ دو تم خدا کو اللہ کے
 تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی نام سے پکارو یا رحمن کہہ پکارو، جس صفت سے
 بھی پکارو اس کی ساری صفیں حسن و خوبی کی ہیں (اسرا : ۱۱۰)

نزدیک خدا کی تمام صفیں حسن و خوبی ہیں قہار و جبار میں بظاہر قہر و جلال ہے مگر قرآن نے
 لیے کہ ہے کیونکہ اس میں قدرت و عدالت کا ظہور ہے جو حسن و خوبی ہے نہ کہ خوفناوری و
 وہ خشن ترین صفات رحمت و جمال کے ساتھ قہر و جلال کا ذکر بھی ہے اور سب اسمائے حسنی
 و رونا تاحہ میں ہیں صفیں نمایاں کی گئی ہیں ربوبیت، رحمت اور عدالت، اور قہر و غضب
 کو اس میں جگہ نہیں دی گئی۔

سیرت کا کلی انسداد | مولانا توحید و اشراک کے بارے میں قرآنی تصور کو نہایت کامل،
 نام نہاد کے تصور سے ممتاز و ذاتی قرار دیتے ہیں کیونکہ قرآن سے پہلے کے مذاہب نے توحید کے

ایجابی پہلو پر زور دیا تھا مگر سلبی پہلو کو انھوں نے نظر انداز کر دیا ہے ایجابی پہلو یہ ہے کہ خدا ایک
 اسی کو توحید فی الذات سے تعبیر کیا جاتا ہے، سلبی پہلو یہ ہے کہ اس کی طرح کوئی نہیں، یہ توحید فی الصفا
 ہے، جس کا انتضار یہ ہے کہ صفات الہی میں بھی کوئی دوسری ہستی اس کی شریک نہیں ہے مولانا یہ تو مانتے
 ہیں کہ قرآن سے پہلے مذاہب میں عقیدہ توحید کی تعلیم موجود تھی لیکن اس کے باوجود وہ ان مذاہب کو
 شخصیت پرستی، عظمت پرستی اور اصنام پرستی سے خالی نہیں سمجھتے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔
 مولانا نے سب زیادہ مازک مسئلہ معلوم و رہنما کی شخصیت کو بتایا ہے اس کی عظمت شان کے بغیر کسی
 تعلیم کو عظمت و رفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن شخصیت کی عظمت کے حدود میں سب کو ٹھوکر لگی ہے چنانچہ
 کبھی کسی شخصیت کو خدا کا ادا بنا یا گیا جس کو ابن اللہ سمجھا گیا، اور کبھی اس کو خدا کا شریک و ہم ٹھہرایا
 گیا، یا کم از کم اس کی تعظیم میں بندگی و نیاز کی شان پیدا کر دی گئی۔

مولانا یہودیوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں پر مکمل تعمیر کے
 انھیں عبادت گاہوں کی طرح مقدس بنا دیا، گو تم بدھ کے متعلق صراحت کرتے ہیں کہ اس کی تعلیم اصنام پرستی
 کی نہ تھی اس کی آخری وصیت اپنی نقش کی راکھ کی پوجا کی ممانعت کی تھی، مگر اس کے پیروؤں نے اس کی
 خاک اور یادگاروں پر مذہب تعمیر کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ باقی
 نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس سے زیادہ کسی شخصیت کے مجسمے نہیں بنائے گئے، مسیحیت کی تعلیم ظہور
 توحید کی تھی لیکن حضرت مسیح کو تو برس بھی نہیں گزیرے کہ ان کی الوہیت کا عقیدہ نشوونما پا چکا تھا۔
 ان مذاہب کے مقابلہ میں مولانا قرآن کی نمایاں خصوصیت یہ بتاتے ہیں کہ اس نے توحید فی الصفا
 کا کامل نقشہ کھینچ کر اشراک کے تمام دروازے بند کر دیے وہ سورہ فاتحہ میں اَيَّاكَ نَعْبُدُ و
 اَيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ کا ذکر کر کے دکھاتے ہیں کہ اس میں صرف خدا ہی کی عبادت و استعانت کی تلقین کی گئی ہے
 اور قرآن کی ہر سورہ ہر صفحہ میں توحید فی الصفا اور و اشراک پر زور دیا گیا ہے۔

مولانا اس نکتہ کو بھی قابل غور بتاتے ہیں کہ قرآن مجید نے مقام نبوت کی حد بندی کر کے شخصیت پر کیا ہے، اس لیے خاتمہ کر دیا ہے اور جا بجا صافات اور قطعی لفظوں میں پیغمبر اسلام کی بشریت و بندگی کو ہے، مولانا اسلام کے بنیادی کلمہ کی طرف خصوصیت سے متوجہ کر کے بتاتے ہیں کہ اس میں خدا کی طرح پیغمبر اسلام کی بندگی اور درجہ رسالت کا بھی اعتراف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مور اسلام کی اصل و اساس ہیں، پیغمبر اسلام کی بندگی کے اس اقرار کے بعد عبودیت کی جگہ اور رسالت کی جگہ اوتار کے تخیل کی کوئی گنجائش ہی کہاں باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ خدا کی وحدہ بید کی بندگی کے اقرار کے بغیر کوئی شخص اسلام میں داخل ہی نہیں ہو سکتا، آخر میں مولانا بڑے سادگی سے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں میں بہت سے اختلافات لیکن ان کی شخصیت کے بارے میں کبھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوا، آپ کی وفات کے بعد حضرت سرسبز اعلان کیا کہ

کان منکم یعبد محمداً
کان منکم یعبد اللہ
ن اللہ حی لا یموت۔
(بخاری)

جو کوئی تم میں سے محمد کی پرستش کرتا تھا ہوا سے
معلوم ہونا چاہیے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فنا
پائی، اور جو کوئی تم میں سے اللہ کی پرستش کرتا
تھا تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ کی ذات
ہمیشہ زندہ ہے، اس کے لیے موت نہیں

اس دونوں کے لیے ہم مولانا کے اس خیال کا پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ قرآن مجید سے پہلے خدا کا ایک تصور تو حقیقی تھا جو خواہ کے لیے تھا، اور

عوام کے لیے تھا، اس ضمن میں انھوں نے ہندوستان کے بارے میں بتایا تھا کہ ان کے تین درجے تھے عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش خواہ کے لیے براہ راست خدا کا

پرستش، اخص خواہ کے لیے وحدۃ الوجود کا مشاہدہ، مولانا یونان کے تصور کو بھی اس سے قریب تر بتاتے ہیں اب قرآن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اس کے یہاں حقیقت و مجاز یا خاص و عام کا کوئی امتیاز نہیں ہے، وہ سب کو خدا پرستی کی ایک ہی راہ دکھاتا ہے، اور سب پر اعتقاد و ایمان کا ایک ہی دروازہ کھولتا ہے۔

ہندوستان کے تصور کے فرق مراتب سے مولانا اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہاں کا مذہبی نقطہ خیال ابتداء سے فکر و عمل کی رواداری پر قائم رہا ہے، اس کا دائرہ فکر اتنا تنگ اور بے پیکر نہیں ہے کہ کسی اور فکر کی اس میں گنجائش نہ نکلے، چنانچہ خواہ تو حید کی راہ پر گامزن ہوئے لیکن عوام کے لیے دیوتاؤں کی پرستش اور مورتیوں کی معبودیت کی راہیں بھی کھلی چھوڑ دی گئیں، اس طرح ہر عقیدہ اور ہر عمل کے لیے گنجائش نکال لی گئی، اور ہر طور طریقہ کو آزادانہ نشوونما کا موقع ملا، دوسری قوموں کی طرح یہاں مذہبی اختلافات جنگ و جدال کا ذریعہ نہ بنا، بلکہ آپس کے سمجھوتوں کا ذریعہ بنا مولانا کے نزدیک یہ رواداری اور مفاہمت اگر خوبی ہے تو عقیدہ کی مضبوطی رائے کی پختگی

اور فکر کی استقامت بھی خوبی ہے، اور ان کو وہ دو مختلف حالتیں بتا کر ان کا الگ الگ حکم بتاتے ہیں اور ان میں حد بندی قائم کرنے پر زور دیتے ہیں ان کے خیال میں پہلی حالت یہ ہے کہ کسی خاص عقیدہ و عمل کی خوبی ہم پر واضح ہو جائے اور کوئی خاص نتیجہ روشن ہو کر سامنے آجائے، اس کے بعد بھی اگر ہم نے رواداری کو راہ دی تو یہ اعتقاد کی کمزوری اور یقین کا فقدان ہوگا رواداری

نہ ہوگی، دوسری حالت وہ یہ بتاتے ہیں کہ جس طرح ہم کسی نتیجے تک پہنچے اسی طرح ایک دوسرا شخص کسی دوسرے نتیجے تک پہنچا، ایسی حالت میں ہم کو اس کی راہ پر چلنے دینا چاہیے اور اس کے حق کا انکار نہیں کرنا چاہیے، رواداری کا یہ صحیح محل مولانا اسی حالت کو بتاتے ہیں دونوں حالتوں میں امتیازی خط نہ کھینچنا مولانا کے نزدیک بے اعتدالی اور خرابیوں کی

اس سے زیادہ نہ وہ عام لوگوں پر بوجھ ڈالتا ہے، اور نہ اسے مذہبی عقیدہ قرار دیتا ہے بلکہ یہ ذاتی و انفرادی تجربہ و احوال کا معاملہ ہے، جس کو اصحاب جہد و طلب کیلئے چھوڑ دیا گیا ہے

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا
لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ
اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

اور جو لوگ ہم تک پہنچنے کیلئے

کوشش کریں گے تو ہم بھی ضرور ان پر

راہ کھول دیں گے، اور اللہ نیک

کرداروں سے الگ کب ہے؟ وہ

...

(عنکبوت : ۶۹) تو ان کے ساتھ ہے۔

۶۔ اسلام میں فرق مراتب | مولانا فرماتے ہیں کہ اس سے اس فرق مراتب کی شکل و نوعیت کی نوعیت معلوم ہو جاتی ہے جس کو اسلام نے عوام و خواص کے درمیان ردا رکھا ہے، اس نے ہندو مفکرین کی طرح عوام و خواص میں الگ الگ عقیدے اور صورتیں تقسیم

البتہ اس کے نزدیک طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہیں۔

اسلام نے مختلف مدارج کے لیے عرفان و یقین کی جو مختلف راہیں کھلی چھوڑی ہیں انکو

مولانا نے حدیث بجرمل کی روشنی میں پوری طرح واضح کر دیا ہے، ان کے نزدیک اس حدیث میں اسلام، ایمان اور احسان یمن مرتبوں کا ذکر ہے، یہی گویا عرفان حقیقت

کے بھی تین مرتبے ہوئے، پہلا مرتبہ اسلامی دائرہ کے عام اعتقاد و عمل کا ہے، یہ

اسلام ہے، جس نے عقیدہ و عمل کی یہ راہ اختیار کی وہ اس دائرہ میں آگیا، دوسرا مرتبہ

ایمان کا بتایا ہے، جو دل و دماغ کے یقین و اذعان کا نام ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ یہ

مرتبہ حاصل کرنے والا خواص کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے، اس سے آگے کی منزل

لے یہ صحیح بخاری و مسلم کی ایک متفق علیہ حدیث ہے۔

فرماتے ہیں کہ ایک طرف اگر اعتقاد کی مضبوطی آئی تو رواداری کے تمام دیے گئے، اور دوسروں کے اعتقاد و عمل میں جبراً مداخلت کی جانے لگی، اگر رواداری آئی تو اس بے اعتدالی کے ساتھ آئی کہ استقامت فکر و رائے

جگہ نہیں رہی، ہر عقیدہ لچک گیا، اور ہر یقین ہلنے لگا، مولانا پہلی بے اعتدالی

ی رنگ نظری اور سخت گیری کو بتاتے ہیں، جس کے نتیجے میں خوں چکاں

نما ہوئے، اور دوسری بے اعتدالی کی مثال ہندوستان کی تاریخ کو بتاتے

ہندو عقیدہ کی کوئی بلندی بھی دہم و جہالت کی گراوٹ سے محفوظ نہیں رہی اور

دہم و جہل میں ہمیشہ سمجھوتوں کا سلسلہ جاری رہا، مولانا کے بیان کے مطابق

مورخوں نے بھی اس صورت حال کا اعتراف کیا ہے، اس کے بعد مولانا قرآن

بنیادی خصوصیت ان لفظوں میں تحریر فرماتے ہیں:

نے کسی طرح کی اعتقادی مفاہمت اس بارے میں جائز نہیں رکھی، وہ اپنے

ہی تصور میں سرتاسر بے میل اور بے لچک رہا، اس کی یہ مضبوط جگہ کسی طرح

دائرہ طرز عمل سے رد کرنا نہیں چاہتی، البتہ اعتقادی مفاہمتوں کے تمام رد

۱۰۰ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۰۰)

بنیاد | مولانا نے قرآن مجید کے تصور الہی کی پانچویں خصوصیت یہ بتائی ہے

جہدانی کہ یہ کوئی ایسا پیچیدہ مادہ اور مہم نہیں ہے جس کو حل کرنے کے

لیے نظر و فکر کی کاوش ضروری ہو، اور جسے ایک خاص طبقہ کا ذہن

اس کی بنیاد انسان کے اس عالمگیر وجدانی احساس پر ہے کہ کائنات خود

دنی ہے، بلکہ پیدا کی گئی ہے، اس لیے ایک صانع ہستی کا ہونا ضروری ہے

لانا رقمطراز ہیں :

ہم نے اس طرح طلب و جہد کی ہر پیاس کے لیے درجہ بدرجہ مان کر دیا ، عوام کے لیے پہلا مرتبہ کافی ہے ، خواص کے لیے ضروری ہے ، اور انحصار خواص کی پیاس بنیر میسرے جام کے لئے والی نہیں ، اس کے تصور الہی اور عقیدہ کا سینخانہ ایک بام الگ الگ ہوئے ، ہر طالب کے حصے میں اس کے مطابق ایک جام آجاتا ہے ، اور اس کی سرشاری کی کیفیتیں

ہے ۔ (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۰۲)

صفات الہی | مولانا کے نزدیک ساتواں قابل غور پہلو سورہ بیان فاتحہ میں مذکور خدا کی تینوں صفتوں کے بیان ہے ان کو فکر انسانی کی طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں قرار دیتے ہیں یہ برہیت کا ذکر پہلے اس لیے ہے کہ کائنات میں سب وہ اسی صفت کی ہے ، اور ہر وجود کو اس کی احتیاج زیادہ ہے کے مشاہدات کے بعد نظر آگے بڑھی تو رحمت کا جلوہ حالت کی صفت جلوہ افروز ہوئی ، اس کی نمود ہر جگہ اس لیے یہ برہیت کا مقتضایہ ہی ہے ۔

﴿﴾

اردو کی حمدیہ شاعری

میں
فلسفیانہ رجحان

سن

ڈاکٹر سید سحیحی نشیط دروہا

”حمد ثنائے جمل ہے، اس ذات محمود کی جو خالقِ سموات والارض ہے جس کی کار فرمائی کے ہر گوشہ میں رحمت و فیضان کا طور اور حسن و کمال کا نور ہے پس اس مہذیب کی خوبی و کمال اور اس کی بخشش و فیضانِ اعراف میں جو بھی تجیدی و تجمیدی نغمے گائے جائیں گے ان سب کا شمار حمد میں ہوگا۔ حمد دراصل خدا کے اوصاف حمیدہ اور اسمائے حسنیٰ کی تعریف ہے ” یہ معرفت الہی کی راہ میں بندہ خدا کا پہلا تاثر ہے“

تصورِ الہ فلسفہ کا دلچسپ اور بنیادی موضوع رہا ہے۔ فلاسفہ اس دائم و قائم بالذات ابد الابد سرورِ کل ہستی کی تلاش میں ہمیشہ سرگرداں رہے ہیں لیکن اس کے حصول میں انہیں ناکامی اور نامرادی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ کیونکہ یہ ہمہ گیر وجودِ مادیت سے مابعد الطبیعیات کی طرف لیجائی ہے ، جہاں وجدان کے بجائے عقل محض پر تکیہ ہوتا ہے اور بغیر دلائل و براہین کے تحقیق کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ اس لیے فلسفیوں کے یہاں خدا کی ذات کے متعلق جتنی موثر گافیاں پائی جاتی ہیں اتنی اوکھیں نہیں ملتیں۔ انھوں نے خدا کے وجود کو ریاضیات طبیعیات اور منطق و اخلاق کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

وئی فلسفی شاعر نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اردو شعرا اکثر و بیشتر اپنے اشعار میں بڑی خیالات پیش کر کے رہے ہیں جو یا تو کسی فلسفی کے نتیجہ فکر سے مطابقت رکھتے ہیں یا شعری پیکر میں ڈھال لیے جاتے ہیں۔ اردو کی جدید شاعری میں اس قبیل کے خیال مل جاتے ہیں جن میں تصور الہ کی توضیح کسی کسی فلسفیانہ نقطہ نظر سے کی گئی ہے۔

سنائے

ہم ہے اور اک و فہم یاں دوڑے ہزار، آپ سے باہر نہ جاسکے
شاعری کی درمندی اور عاجزی کا منظر ہے۔ مقام معرفت کی ابتداء اور انتہا
بدھ جو کچھ جان چکا ہوتا ہے وہ عقل و فہم کے تحیر اور درمندی کے سوا اور کچھ نہیں
ن و بصیرت کے دعویداروں کو بھی بالآخر اس راہ میں گھٹنے ٹیکنے پڑتے ہیں
زبان پر یہ کلمات جاری ہو جاتے ہیں ع

معلوم شد کہ سچ معلوم نہ شد

م کا اقرار کرتے ہوئے وہ کہہ اٹھتے ہیں "دَبَّ نَزْدِي فَبَدَّ تَحْتِي" اس کا مفہوم
اپنی ہستی میں ہمارا تحیر بڑھا۔ معرفت الہی میں بحر و حیرت کی انتہا ہے خودی یا
پہنچ کر سالک (بندہ) "تو" اور میں "دونوں بھول جاتا ہے۔ سراج اور نگ آبادی
ت الہی میں استعجاب و حیرت ملاحظہ کیجئے

ن، نہ جنوں رہا نہ پر ہی نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی سو بے خبری رہی
مادن (CHARRON) کے فلسفے میں بھی ملتی ہے۔ وہ لا اوریت (AGNO)
ل تھا اور ذات الہی میں تجسس کے مقابلے میں اسے تسلیم کر لینے اور مان لینے
گویا تفکر وافی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ (اللہ کی مخلوقات

و مصنوعات میں غور کرو اور اس کی ذات میں نہ غور کرو یہ اس کا ایمان تھا۔ وہ خدا کو لامحدود
اور انسانی فہم سے ورار اور اب سمجھتا تھا۔ شائد ان کے اسی خیال کا پر تو اگبر الہ آبادی کے اس شعر میں
دکھائی دیتا ہے

ذہن میں جو گھر گیا، لا انتہا کیونکر ہو
جو سمجھ میں آگیا، پھر وہ خدا کیونکر ہو
ناقابل تحدید الوہیت کے اس نظریہ کو اکبر نے عام فہم انداز میں پیش کر دیا اور فلسفے میں ذات الہ
کے متعلق جو تکنیک مثبت کا رجحان پایا جاتا ہے اس کی توضیح اس شعر میں سیدھے سپاٹ انداز
میں کر دی جس کی وجہ سے یہ اوق مسئلہ نہایت سہل ہو کر رہ گیا۔ میر نے بھی "ذات الہ" میں
اپنی خرد کی حیرانی اور پشیمانی کا ذکر کیا ہے۔

خرد کنہ میں اس کی حیران ہے گساں یا پریشاں پشیمان ہے کہ
حیرانی کیون نہ ہو کہ ذات الہ کے بارے میں انسان جو کچھ جانتا ہے اور جان سکتا ہے وہ
بقول مولانا ابوالکلام آزاد عقل کے تحیر اور ادراک کی درمندی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ "لفظ الہ کے مصدر
"آلہ" کے معنی تحیر اور درمندی کے بھی بتائے جاتے ہیں۔ پس ذات الہ میں حیرت کی پشیمانی مقصود
فطرت ہے۔

شاہ نیاز بریلوی نے تو اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور ماہیت پرے از سرحد امکان ہونے
سے اپنا "دل آگاہ تنگ" ہو جانے کا اقرار کیا ہے

امکان سے باہر ہے ترمی کنہ کا پایا ورنہ دل آگاہ میرا تنگ نہ ہوتا (ب)
شائد ان کے برخلاف ڈیکارٹ ذات باری کو وجدان کے ذریعہ سمجھنے کا قائل تھا۔
اس کا کہنا تھا کہ

"اگرچہ ہم خدا کی لامتناہیت کو اس طرح نہیں سمجھ سکتے کہ وہ فی نفسہ کیا ہے لیکن اسکی

مناہی حقیقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جیسے ہم ایک بڑے اور مضبوط پیر کو دونوں ہاتھوں سے گھیر سکتے ہیں اور اس کی مضبوطی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

ڈیکارٹ عقل کے بجائے قلب کی گہرائیوں میں ذات باری کا تصور کرتا ہے وہ اثبات حقیقی پر احساس کو ترجیح دیتا ہے۔ کیونکہ افکار منطقی استنباط کے احساسات بالعموم وجدان کے تابع ہوتے ہیں۔ فکر یقین میں شک کا دروازہ کھول دیتا ہے اور احساس یقین کی منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ اس لیے فکر عرفان ذات الہ میں رہبری نہیں کر سکتا۔ ذات الہ کی کنہ میں بندے کی معرفت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ جیسے کالینس (James Collingwood) نے اپنی کتاب (MODERN PHILOSOPHY) میں اسی نظریہ الہیت کو پیش کیا ہے جس میں خدا کی وجودیت کی توضیح بڑے میں کی گئی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”اس حقیقت کی بنیاد پر کہ میں خدا کا تصور اس کے وجود کے بغیر کر ہی نہیں سکتا۔ تو ہوتا ہے کہ وجود کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور اس طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقتاً موجود ہے۔ یہ نہیں کہ میرے خیال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، بلکہ خدا کے وجود کا تقاضا میرے دل میں پیدا کرتا ہے کہ خدا ہے“۔

اس نظریہ وجودیت کا عکس اردو شعراء کے اشعار میں دکھائی دیتا ہے، لیکن اس سے نہیں ہوتی کہ ڈیکارٹ کے نظریہ کو پڑھ کر ہمارے شعراء متاثر ہوئے ہیں۔ بلکہ فلسفیانہ خیالات سے انھوں نے خوش چلتی کی ہے، بلکہ خدا کے متعلق تو یہ مانا کہ خدا کا ہے کہ وہ اسی طور پر رہتا اور بے ساختہ خدا کے وجود کا اقرار کر لیتے۔ اسی تاثر کو ذیل کے شعر میں پیش کیا ہے۔

مانا نہیں جس نے بھٹکا جانا ہے ضرور

بھٹکے ہوئے دل میں ہے کھٹکا تیرا

یہی فکر ہے کہ اکبر الہ آبادی نے اللہ کی ذات کا عرفان حاصل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا

بس جان گیا میں تیری پہچان ہی ہوتی

ایقان کی اس منزل میں عقل بجز دور ماندگی کے اندھیا رہے میں گھری نظر آتی ہے اور دل نورانی

سے معمور۔ عقل کی تھی دامانی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ خدا جو رگ جاں سے بھی قریب تر ہے اور

جو ”خَلْقَ اقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ جَلِّ الْأَشْيَاءِ“ کی گواہی دے وہ سمجھ میں نہ آئے انہم وادراک

کی اس در ماندگی اور شعور و دانش کی تھی مانگی کی بدولت انسان حجاب ہائے ذات حقیقی کا کاشف

نہیں بن سکا اور عقل کی نارسائی کے ساتھ ہی دیدہ بینا کی گویا زہ جہاں حسن مطلق میں حائل

رہی جس کی وجہ سے ہم نے اس ذات شہود کو ناشہود اور نامستور کو مستور بنا لیا ہے۔ بھٹکے ہوئے

دل میں جس خدا کا کھٹکا لگا ہوا ہو اور نہ ملنے ہوئے بھی جس کا احساس دلوں میں گھر کر جائے

بھلا اس کے موجود ہونے میں کوئی تردد یا شک ہو سکتا ہے؟ اسی لیے تو نطشے جس نے اپنی

کتاب (THUS SPAKE ZAR DUSTHRA) (نغمہ زردشت) میں خدا کی موت کا اعلان

کر دیا تھا اور جس کے نزدیک الحاد ایک پُر لطف چیز تھی [داخلی بے تراری کا شکار ہو گیا تھا،

محض اس لیے کہ وہ ملحد ہوتے بھی خدا پرست تھا۔ منکرین حق کا اس طرح کا ذہنی تذبذب

بھی خدا کے وجود کا گویا منظر ہوتا ہے۔ جگر نے اسی لیے بڑے طعناں اور طنز یہ انداز میں

ملحدین اور مجازلوں کو لکھا ہے۔

بجاری سے جگر کہدو، اسے وہ عقل کے دشمن

مقرر ہو یا کوئی منکر خدا یوں بھی ہے اور یوں

وجود حق کے بارے میں مذہب و ہنیت کا رد عمل سوائے بیقراری کے اور کچھ نہیں ہو سکتا

اور یہی بیقراری بالآخر یہ اقرار کرنے پر آدمی کو مجبور کر دیتی ہے کہ ”خدا ہے“۔ گویا یہ خدائی عظمت

انتہم بالشان نشانی ہے جس کے آگے وہ سجدہ ریز ہو جاتا ہے اور اس کی یہ
خدا کے اقرار کا عملی نمونہ ہوتی ہے۔ احسان دانش نے اسی نکتے کو ذیل کے
سایہ سے

سب کی عظمت و جبروت کے آگے
خود انسان سجدہ کرنے کیلئے مجبور ہو جائے
سفیانہ نظریات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقلیت کے مؤلف فلاسفہ بھی
ان کی عقیدہ کشانی میں برخلاف عقل، لاادیت یا عقل منفی پر تکیہ کرتے ہیں۔
گی کی اس سے بڑھ کر بھی کوئی مثال ہو سکتی ہے؟ شاید یہی وجہ ہے کہ حکما و
سنا پر کہ "خدا کی تعریف نہیں کی جاسکتی" اور ان کا یہ کہنا ہی خدا کی بہترین

یہ علم نے وحدت خداوندی میں ریاضیات سے بھی استنباط کیا ہے۔ چنانچہ
کاسینس نے کائنات کی عددی تشریح کی تھی ان کا کہنا تھا کہ جس طرح تمام
وحدت سے نکلے ہیں اسی طرح تمام کائنات کی اصل بھی وحدت ہے اور یہی
اخذ ہے۔ حضرت امجد نے اپنی حمد یہ رباعی میں اس نکتہ کی وضاحت کی ہے:

سب سے خدا کی دیکھو ہر بت میں ہے شانِ کبریائی دیکھو
مختلف ہیں باہم ہر ایک میں ہے مگر اکائی دیکھو
خود حضرت امجد نے کی ہے۔

۱+۱ کا اور ۲ مجموعہ ہے ۱+۱+۱ کا قس علیٰ ہذا۔ اکائی ہر عدد
اور (۱) خود عدد نہیں ہے۔ کیونکہ عدد حاشیتین کے مجموعے کو کہتے ہیں۔
کا حاشیہ (۱) ہے ۱ عدد دوسرا (۲) - (۱) اور (۳) کا مجموعہ (۴) اور چار کا

نصف (۲) ہوتا ہے۔ فافہم۔ ۱۲۱

جس طرح ایک ہر عدد میں موجود ہے اسی طرح خدا (جو واحد ہے) ہر ذرے میں موجود ہے۔
آپ کریمؐ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ مُحَدِّثِينَ ۱۲۱ میں بھی یہی مطلب پوشیدہ ہے کہ
اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو۔ غرض کہ امجد کی رباعی وحدۃ الوجودی
نظریے کی مکمل عکاس ہے۔ علمائے ظاہر البتہ واحد حقیقی کو واحد عددی کی طرح نہیں جانتے
چنانچہ میر عبد الواحد بلگرامی رقم طراز ہیں۔

"توحید کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے، وہ واحد عددی نہیں ہے کیونکہ
واحد عددی قابل تجزی و تبعض ہے اور واحد حقیقی تجزی اور تبعض سے مبرا اور منزہ
ہے۔ واحد عددی کی نسبت جملہ اعداد سے ہوتی ہے۔ مثلاً نصف الاثنین، ثلث
الثلث اور ربع الاربع وغیرہ۔ جس عدد کو فرض کرتے ہیں، وہ واحد عددی کا
ایک جز ہوتا ہے یعنی اکائیوں میں سے اکائی۔ اس لیے اکائی کی نسبت جملہ اعداد سے
ہوتی ہے اور واحد حقیقی کو اعداد سے کسی قسم کی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ بھی ہے کہ واحد
عددی تمام اعداد میں شامل ہوتا ہے اس کے برعکس واحد حقیقی اس قسم کی نسبتوں
سے منزہ اور پاک ہے۔ ۱۲۱

دکنی کے قدیم شاعر مختار کے یہاں اسی خیال کا پرتو دکھائی دیتا ہے۔

۱۲۱ ہے دے دو عدد کا نہیں عدد کا احد اس کی حد کا نہیں
دے دو عدد میں ہوا ہے ظہور عدد ہو رہا احد سب اسی کا ہے نور ۱۲۱

مندرجہ بالا دونوں مثالوں میں ریاضیاتی نقطہ نظر سے کہ نہ خداوندی کی بحث کی گئی ہے۔
لیکن دونوں خیالات میں فرق نظر آتا ہے۔ اول الذکر شاعر امجد نے اللہ کی وحدت کو

ہے ماننا ہے۔ تمثیل صوفیوں کے وحدۃ الوجودی نظریہ سے میل کھاتی ہے
 زور دیا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجودی کے قائلین خالق اور مخلوق کا جوہر
 و معبود میں قطرہ و دریا کی ہی نسبت تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں حضرت
 دل سے استنباط کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام اعداد و اہم
 میں "ایک" موجود ہے اسی طرح اعیان ثابتہ اور خارجہ بھی وحدت
 پر ہے۔ کثرت، وحدت ہی کی تفصیل ہے اور وحدت، کثرت کا
 حق ہیں تو باطن وحدت حق لیکن اس عقیدے یا نظریے کی رو
 آتا ہے۔ ذات حق میں تغیر و تبدل کا گمان ہوتا ہے اور واحد
 و بجز یہ قرار پاتا ہے۔ اس طرح کا عقیدہ صریحاً شرک فی الوجود
 خدا اس خیال کے برعکس مختار نے وجود باری کے لیے ریاضیات
 استنباط کیا ہے۔ ماہیات (حقائق کونیہ) یا مخلوق، چونکہ نص قطعی
 ہیں۔ "أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ" (نحلہ: ۵۲) میں اس کی
 حق اور ذات حق قطعی طور پر من حیث الذات ایک دوسرے کے
 ضافیہ ہیں ان میں دائمیت ہے نہ استقلال۔ حدوث ان کا
 حق تعالیٰ بالذات موجود ہے وہ ابد الابد، دائم و دائم اور
 واحد عددی جس کا ذاتی وجود نہیں ہے کی طرح واحد حقیقی
 مطلق، قیاسی عدد میں مقید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کَانَ اللَّهُ
 ہر شے پر محیط ہے۔ پس جو محیط مطلق ہو وہ کسی کی احاطت میں
 سکتے ہیں کہ احد اور عدد میں اس کے نور کا طور ہے بقول قدوس

خلق میں ہیں، پر جدا سب خلق سے رہتے ہیں ہم
 مال کی گنتی سے باہر جس طرح روپک میں ستم
 ہستی کی اصطلاح میں "روپک" ایک مال کا نام ہے۔ یوں تو تمام مالوں میں "ستم" پر ضرب ہے
 لیکن روپک ہی ایسا مال ہے جس میں ستم ہونے کے باوجود گنتی میں شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح
 ذات الہ تمام ہستوں سے پاک ہے وہ چونکہ لایتنجزی و لایتبعض ہے یعنی اسکے اجزاء اور
 ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے ہندسی واحد سے اس کی کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔

طبیعیاتی بنیاد پر بھی بعض فلاسفہ نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔
 یونانی فلسفی ارسطو کی تقلید میں ابن مسکویہ (م. ۱۰۲۰ء) نے "محرك اولیٰ یا علت لعل" کا نظریہ پیش
 کیا تھا، جس میں یہ ثابت کیا گیا کہ کائنات کی تمام چیزیں متحرک اور تغیر پذیر ہیں۔ لہذا ان کا
 ایک محرك اولیٰ بھی ہے، جو غیر متحرک اور تغیر سے مبرا ہے۔ یہی خدا ہے۔ ہمارے شعرا نے
 اسی خیال کو اپنے حمدیہ اشعار میں مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ مثلاً میر و داس محرك
 اولیٰ کی شناختی کچھ اس طرح کرتے ہیں۔

تحریک ہے یہ اس یہ قدرت کی ورنہ کب بے دست و پا صبا سے کوئی پات ہل سکے

یہاں اشارہ "لا تتحرك" کا باذن اللہ "کوئی ذرہ بھی حکم خداوندی کے بغیر حرکت
 نہیں کرتا" کی طرف ہے۔ غالب کے اسی تبیل کے اس شعر میں بھی دیکھئے کیا تیور ہیں! اسے

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے پر تو سے آفتاب کے درے میں حال ہے

مولوی سہیل میرٹھی نے تو محرك اولیٰ خدا کی ذات کے لیے پوشیدہ کمافی کا استعارہ استعمال
 کیا ہے۔

جل رہی ہے جس سے جسمانی مشین کوئی پوشیدہ کمافی اور ہے

سروچن ہو یا محرانی اشجار، بیل بوٹے ہوں یا خس و خاشاک اور گھاس، سبزے ہوں یا

الہامانا جھومنا اور پتوں کا ہلنا یہ ساری حرکات بے دست و پا صبا کے بس کا
کی کیا بساط کہ معمولی برگ سبز ہی کو ہلا دے؟ وہ محرک ہستی تو کوئی اور ہے
یہ خدا کہا جاتا ہے جس کا ذوق تخلیق لفظ "کن" سے ذروں میں چمک دمک
آفتاب میں تمازت اور چاند کی روشنی میں خلی دیتا ہے۔ کائنات کی باقاعدہ
(Cosmic Ring System) بھی اسی کی کار فرمائی کا نتیجہ ہے۔ کائنات سے
رو اپنے اندر جھانکیں تو یہاں بھی اللہ کی نشانیاں دکھائی دیں گی۔ ہماری
اس کے دیگر کمال پرندوں میں جو حرکت ہے وہ کسی پوشیدہ کمافی ہی کا نتیجہ
ہے کمافی ہی وہ ذات برحق ہے جسے ہم اللہ کہتے ہیں۔ قرآن حکیم میں اللہ رب العزت
کی ترتیب و تناسب ہی سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے۔ کائنات کی
کے ذمے میں آتی ہے، جو اللہ کے وجود پر شہادت دے رہی ہے۔ گردش
کی رفتار، طلوع و غروب سیارگان، چرخ لاصد و کنار، زمین و آسمان
یہ سب کائنات اور خدو انسان کی اپنی ذات اس بات کی شاہد ہیں کہ ان کا
ہے۔ میر حسن نے قرآن کے اسی استدلال کو اپنے حمدیہ اشعار میں پیش کیا ہے۔
نہ ہو یوں منتظم مجلس جب تک مجلس آرا ہو ملے
کایہ منتظم آپ اپنی ذات میں اتنا زبردست مدبر ہے کہ منتظم طریقے سے سجائی
کائنات میں ایک ادنیٰ سی تبدیلی لانا ممکن ہی نہیں محال ہے۔ کائنات کے
انتظامی صلاحیتوں کا نور جلوہ گر ہے جسے دیکھ کر انسان محو حیرت ہے
لڑکھڑا جاتے ہیں اور حیر و در ماندگی کے سوا آدمی کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔
گنجینگی اور شعور کی بیداری آدمی کو یہ کہنے پر مجبور کر دیتی ہے کہ کارگاہ دنیا

کایہ منتظم علی ہے جو دانا و بینا اور حکیم و خیر ہے۔

اس منتظم علی کی ذات کے مطلق اور مضاف ہونے کی بحث بھی فلسفیوں نے کی ہے۔ ذات الہ
کے ساتھ صفات کی اضافتوں کا مسئلہ اسلام کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں نہایت پیچیدہ اور
نزدی رہا ہے اسی نزاع سے اسلام میں معتزلہ اور اشاعہ کے فرقے وجود میں آئے۔ اعتزال
در اصل ایہ انی تحریک تھی، ابو حذیفہ و اصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اس فرقے کا بانی تھا جس نے
اہل سنت و الجماعت کی مخالفت کر کے "لام میں کچھ نئے عقائد خلط ملط کرنے کی کوشش کی
تھی۔ اعتزال کے ماننے والے معتزلہ کہلائے۔ انھوں نے دقیق جدلیات کے ذریعہ خدا کی
وحدت کا تصور قائم کیا کہ خدا کی صفات اس کی ذات میں موجود ہیں یعنی اس کی ذات
ہی ذات بھی اور صفات بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا صفات کی
اضافتوں سے مبرا ہے۔ لیکن اشاعہ کی تحریک کے سربراہ اول الاشعری نے اسی جدلیاتی
طریقے کو سند الہام ربانی کی حمایت میں استعمال کیا۔ اشاعہ خدا کی ذات کو مع صفات تسلیم
کرتے ہیں۔ خدا کی یہ صفات ذاتی اور فعلی ہونے کے علاوہ غیر مخلوق ہیں اس لیے فنا نہیں ہو سکتیں۔
دوسرے معنی میں خدا کی ذات صفات سے متصف ہے۔ اہل سنت و الجماعت کے بھی
یہ عقائد ہیں۔ دروئے ذیل کے شعر میں اسی خیال کو پیش کیا ہے۔
مطلق بھی نہیں دردا! اضافت سے مبرکہ عہدے سے تقید کے، کوئی کیونکر برا دے
جب خدائے واحد جو محیط و مطلق ہونے کے باوجود صفاتی اضافتوں سے مبرا نہیں ہے تو
انسان کی کیا بساط کہ عہدہ تقید سے باہر آجائے۔ یعنی پابندیوں سے نجات حاصل کر لے۔
تقید گاہ امکاں میں یہ ممکن نہیں ہے۔

برگساں کے نظریہ استدام یا فلسفہ زماں میں بھی طبعی نقطہ نظر سے ذات الہ کی بحث

ساں کا یہ نظریہ مشہور حدیث "لا تسبوا الدھر فان الدھر هو اللہ" - علامہ اقبال نے اسی نظریہ کو قرآن کے اختلاف لیل و نہار سے ملا کر پیش کرنے کے نزدیک چونکہ استدام میں تغیر ہے لیکن تو اتر نہیں اشدت ہے لیکن وسعت اس کی مدت سے ایسے خدا کا تصور کیا جاسکتا ہے جو مطلق بھی ہے اور اس تغیر سے تو اتر خارج کر دیا جائے تو ہم خدا کا ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو اپنی ذات میں مطلق بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایسے نظریہ خدا ان کے تصور اللہ کے لیے اساس بن جائے۔ اقبال کے نزدیک زمانہ ان الہیہ ہے۔ یہی وہ ذات ہے جس کے وجود میں وسعت نہیں شدت ات ہے جو TRANSCENDENTAL ہے نہ IMMANENT۔

بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔
 کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں لا محذور
 کائنات جیسا کہ ہمیں علم ہوتا ہے، اس کا جزوی منظر۔ حاصل کلام یہ کہ
 کی لامتناہیت اس کی افرونی اور توسیع میں ہے امتداد اور پھیلاؤ
 وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خویہ سلسلہ
 کی وضاحت اقبال نے اپنی ایک نظم "نوائے وقت" میں کی ہے۔ وقت
 کرتا ہے کہ "تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو مجھے کبھی کامیابی نہیں
 بلکہ میں تیری جان ہوں۔۔۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتار تا ہوں اور
 بھی عطا کرتا ہوں۔ تو مومن کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ حیات و
 ہی ہر گامہ آدائیاں میرے ابرو کے ایک اشارے سے وقوع پذیر

ہو جاتی ہیں۔" یہی ہی ایک نظم زمانہ میں اقبال وقت کی کرشمہ سازی بیان کرتے ہیں۔ وقت کتا ہے۔

مری مراح سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
 کسی کارا کسی کامر کسی کو عبرت کا نازیانہ
 میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
 اقبال نے زمانے کے ذریعہ ایک ایسی ہستی کا اثبات پیش کیا ہے جو فی الواقع ذات الہیہ۔

اس کے متعلق اقبال رقم طراز ہیں یہ
 این دآں پیدا است از زمانہ وقت
 اصل وقت از گردش خورشید نیست
 عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت
 زندگی از دہر و دہر از زندگی است
 وقت اقبال کے نزدیک اپنے ابراہیم کی تلاش میں ہے۔

یہ دور اپنے ابراہیم کی تلاش میں ہے
 غنم کہہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
 اقبال کے یہاں "وقت" کو خدا سمجھنے کا شعور غالباً "لا تسبوا الدھر" والی حدیث اور برگساں
 کے نظریہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن تشکیل جدید اسلامیہ کے بعض مباحث اور اقبال کے چند
 اشعار اس بات کی بھی گواہی دیتے ہیں کہ ان کا عقیدہ "اس مولے" میں متزلزل رہا تھا۔
 چنانچہ ایک جگہ اقبال کہتے ہیں۔

"ہیں کوئی ایسا عضو عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے۔۔۔۔۔
 یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جو ہری کا اطلاق ذات الہیہ پر کیا جائے یعنی ہم اس کا تصور
 ایسی زندگی کی شکل میں کریں جو ابھی معرض تکوین میں ہے، جیسا کہ پروفیسر الیگزینڈر

مان و مکان و ذات خداوندی (Timespace Deity) کے متعلق

ت میں کہا ہے۔ ۳۳

یہ اقبال نے زمان جو ہری کے بالمقابل "زمان خالص" کو ترجیح دی، تاکہ "وقت" کی صورت میں پیش کر سکیں۔ لیکن پھر بھی اقبال کے اعتقاد میں استقلال پیدا ہونے پر گستاخ اور اقبالی نظریہ استدام اور مذکورہ بالا حدیث (لا تسبوا ن الدھر هو اللہ) دونوں آیت قرانیہ (القرآن ۲۵-۲۴) سے ٹکراتے ہیں۔ اس کے اس خیال کی نفی کی ہے جو اپنی جہالت اور لاعلمی کی وجہ سے "دہر" کو والا سمجھتے ہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے جہاں وقت کو لامتناہی ذات الہ سے ہاں بعض مقامات پر زمانے کی لامتناہیت پر ذات الہیہ کو محیط بتایا ہے۔

کل ولالہ کا نہیں پابند بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

بنے نظریہ کی رو سے جہاں زمانے کو "خلاق" کہا ہے وہاں اللہ تعالیٰ کو زمانے ہے۔ بہر کیف زمانے کے تعلق سے اقبال کی نظموں میں حمدیہ آہنگ کی ایک سنائی دیتی ہے۔

کانٹ نے اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے۔

ہر کام میں انسانیت کی تدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی احترام کرنا اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھنا، کبھی محض ذریعے

استعمال نہ کرنا (اخلاق ہے) ۳۴

گویا اخلاق نیک اعمال کا دوسرا نام ہے، جس کے ذریعہ ضروری ہے کہ آدمی کو راحت نصیب ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسر بھی آئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعہ سے راحت نصیب نہیں ہوتی پس اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالم مقہولات میں ابدی زندگی بسر کرے۔" لیکن "شک" اسے یہ پوچھنے پر مجبور کرتا ہے کہ "اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعہ سے راحت حاصل ہوگی؟ اگر وہاں بھی عالم طبعی کا قانون کا فرما ہو تو نیکیوں کو راحت ہونا محال ہے۔" اس لیے کانٹ کہتا ہے کہ "نظام طبعی کو نظام اخلاقی کے ماتحت تصور کرنے کے لیے ایک تادم مطلق ہستی کو تسلیم کرنا ضروری ہے جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں تعلق اور ترتیب قائم کی ہے۔" ۳۵

اس طرح کانٹ کے نظریہ کے مطابق خیر، صلح، نیک اور اعمال حسنہ کی جزا کے لیے "مالک یوم الدین" کا تصور ناگزیر ہو جاتا ہے۔ منجانب اللہ، بندے پر جو احسانات کیے جاتے ہیں، جو مراعات بخشی جاتی ہیں، جو برکات اور رحمتیں تفویض کی جاتی ہیں ان سب کا استحقاق اسی ضابطہ اخلاق کے تحت انسان کو مطیع و فرمانبردار بنادیتا ہے، پس چاہیے کہ بندہ اپنے اندر صلح اخلاق پیدا کر کے اللہ کے احکام کا پابند ہو جائے۔ اگر بندہ ایسا کرنا نہ سیکے تو ابدی زندگی میں بھی وہ راحت و رحمت سے مستمع ہوتا رہے گا۔ کیونکہ بقول امیر مینائیؒ

بارگاہ حق سے ہر طاعت کی ملتی ہے جزا ہے بڑی سرکار، حق رہتا نہیں مزدور کا

اقبال مالک یوم جزا کی بڑائی یوں بیان کرتے ہیں۔

مزدور کی ذیبا نقطہ اس ذات بہت کچھ ہے حکمراں ہے اک دی، باقی بتان آوری

ن سے بارگاہِ انزوی میں یوں شکوہ کرتے ہیں سہ

سب دروز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندہ آفات
سہ مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات
کہنا ہے کہ اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کے بعد ہماری فطرت کا
کہ ہم نیک بنیں اور ایسا برتاؤ کریں، جیسے خدا کرتا ہے۔ دوسرے معنی میں ہم
کہتے ہیں کہ نیک بننے کے لیے ضروری ہے کہ ہم صفاتِ عالیہ کو اپنی ذات میں
خلاقِ الہیہ ہیں۔ گویا نیک و صالح بشر کے لئے تخلق و اخلاق اللہ ضروری
ہے۔ پر پہنچنے کے بعد اس کی آنکھ گویا خدا کی آنکھ، اس کے کان گویا خدا کے کان
ہو گئے ہاتھ اور اس کے پیر خدا کے پیر بن جاتے ہیں (حدیث قدسی) اقبال
مولیٰ صفات کے متعلق کہتا ہے سہ

اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کاہِ آفریں، کار کشا، کار سار

مالکی و نوری نہاد بندے میں صفاتِ مولیٰ پیدا نہیں ہوئیں اسی کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ

فہاری، قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

اندر پیدا کرنے کے لیے اور ذاتِ الہ سے قرب و معیت حاصل کرنے کے
لئے "تنزیلاتِ مستہ" کا نظریہ پیش کیا ہے، جس کی رو سے سالک (بندہ)
تصفیہ قلب، عباداتِ بدنی اور اخلاقِ حسنہ میں کمال پیدا کرے تو وہ
نرہ ہو جاتا ہے، اس میں ایک خاص استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور روحِ الہی
جاتی ہے حسین بن منصور حلاج (م ۶۹۲۲) نے اسی عقیدے کے تحت اپنا

ہا نعرہ بلند کیا تھا۔ لیکن علمائے دین میں کیا یہ بھی دعویٰ ہے کہ سہ

العبد عبدٌ و دُن ترقی
والربُّ ربُّ و دُن تنزل

یعنی بندہ، بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے اور رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کیوں
نہ کرے۔ وجود ذات (رب) سے بندے کی اس طرح کی علیحدگی اسے تخلق و اخلاق اللہ
کا عامل بننے پر مجبور کرتی ہے۔ یوں بھی انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقتضی ہی یہ
ہے کہ وہ ذاتِ واجبِ تعالیٰ سے قرب حاصل کرے۔ لہذا چاہیے کہ بندہ اس کی صفاتِ عالیہ
کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی سعی کرتا رہے اور اخلاقِ الہیہ پیدا کر کے اپنی زندگی بامراد بنائے۔
منطقیاتی زاویہ نظر سے بھی نلسفیوں نے دلائل کی جانچ پرکھ کر خدا کے وجود کو

ثابت کیا ہے۔ چنانچہ کتب السیر میں امام فخر الدین رازی کے متعلق ایک واقعہ ملتا ہے کہ امام
رازی کا کسی گھاؤں میں ایک بوڑھیا کے پاس سے گذر ہوا۔ وہ چرخہ اپنے سامنے رکھ کر کسی
خیال میں غرق تھی۔ امام رازی کے پوچھنے پر وہ بوڑھیا چونک پڑی اور کہنے لگی کہ میں غور
کر رہی ہوں کہ آخر میرا چرخہ کیوں نہیں چلتا۔ امام رازی نے اپنے ہاتھوں چرخہ گھمایا اور چرخہ
چلنے لگا۔ اتنے میں بوڑھیا کو شہادتِ سوچھی اور اس نے چپکے سے چرخے کو دوسری سمت گھمایا
جس کی وجہ سے چرخہ رک گیا۔ امام رازی نے جو طاقت لگائی تو چرخہ ٹوٹ گیا۔ انھیں بڑا
افسوس ہوا لیکن بوڑھیا کہہ اٹھی کہ چرخہ ٹوٹ گیا تو بن جائے گا، لیکن اس چرخے نے
ایک پیچیدہ مسئلہ حل کر دیا ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر اس
کائنات کے چرخے کو دو خدا چلاتے تو دونوں کی کشاکش میں یہ چرخہ ٹوٹ جاتا۔۔۔۔۔
قرآن مجید کی حسب ذیل آیت میں اس نظریہ کی وضاحت اس طرح ملتی ہے۔

وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ يَذْهَبُ
اور اس (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ کوئی

كُلُّ إِلَهٍ يَمَآ خَلَقَ وَ لَعَلَّا
بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ -

(المومنون: ۹۱)

اور معبود نہیں ورنہ اگر ایسا ہوتا تو
ہر معبود اپنی مخلوق کو ساتھ لے لیتا
اور ایک دوسرے پر چڑھائی کرتے۔

شعرا نے خدا کے متعلق اس منطقیانہ نکتے کی وضاحت اپنے اشعار میں نہایت
سے کی ہے۔ اسماعیل میرٹھی کا یہ شعر بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔

سخت فتنہ جہاں میں اٹھتا کوئی تجھ سترے سوانہ ہوا

حجم دیکھتے ہیں کہ اردو شعرا نے خدا کے متعلق تمام فلسفیانہ استدلال و نظریات
مان کا غصہ ملا کر ”فلسفہ الہ“ کو قرآنی تصور الہ سے جوڑ دیا ہے اور اللہ تعالیٰ
وثنائے ہمہ جہتی پہلو نکال کر حمدیہ شاعری کو چمکایا ہے۔

مراج

کلام آزاد: ترجمان القرآن (سودۃ الفاتحہ) دہلی ۱۹۳۱ء ج اول ص ۷۷
درد: دیوان درد دہلی ۱۹۷۹ء ص ۳۳ سراج اورنگ آبادی: کلیات
درد آباد تاریخ ندارد ص ۳۶ الف اکبر الہ آبادی: کلیات اکبر امرتسر
د ج اول ص ۸۷ کلیات پیر شاہ نیاز بریلوی (مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن)
باز لکھنؤ ۱۹۷۷ء ص ۱۰۵ James Collins: God in modern

Philosophy (مشمولہ نوائے ادب) بمبئی اپریل ۱۹۸۰ء ص ۲۵ ایضاً ص ۲۵ الطان
(مرتبہ افتخار احمد صدیقی) کلیات نظم عالی لاہور ۱۹۷۸ء جلد اول ص ۲۸
آبادی: کلیات اکبر جلد اول ص ۲۱۵ جگر مراد آبادی: کلیات جگر

ارتس تاریخ ندارد ص ۷۱ اشلہ احسان دانش: ”نوائے کارگر“ مکتبہ دانش لاہور
ص ۳۵ سید حسین احمد امجد: ”رباعیات امجد“ طبع پنجم حیدرآباد جلد اول ص ۳۰
۱۳۳۰ء ایضاً ص ۳۰ میر عبد الواحد بلگرامی: سبع سنابل (مشمولہ برہان) دہلی
جنوری ۱۹۸۴ء ص ۲۴ مختار: معراج نامہ (قلمی) ادارہ ادبیات اردو:
حیدرآباد درق ۱- ب ۵۷ خواجہ میر درد (مرتبہ رشید حسن خاں) دیوان درد
دہلی ۱۹۷۹ء ص ۷۴ ایضاً ص ۸۳ اسد اللہ خاں غالب: ”دیوان غالب“
ایوان ایدیشن: دہلی بلا مورخہ ص ۱۳۸ مولوی اسماعیل میرٹھی: کلیات
اسماعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۳۱۰ میر غلام حسن حسن: غزلیات حسین
(غالباً بمبئی) ۱۹۱۲ء ص ۳۸ خواجہ میر درد: دیوان درد دہلی ۱۹۷۹ء ص
۸۳ علامہ اقبال (مترجم: سید ندیم نیازی) تشکیل جدید النیات اسلامیہ:
حیدرآباد بلا مورخہ ص ۹۹ علامہ اقبال: کلیات اقبال (بال جبریل) دہلی
تاریخ ندارد ص ۱۰۱ علامہ اقبال: تشکیل جدید النیات اسلامیہ ص ۱۱۲ اور
۱۱۴ ایسویٹل کانٹ (مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین) تنقید عقل محض دہلی ۱۹۴۱ء
ص ۲۵ ایضاً ص ۸۷ میر مینائی: مراۃ الغیب: نو لکھنؤ
۱۹۳۲ء ص ۲۱ علامہ اقبال: کلیات اقبال (بال جبریل) لکھنؤ
خدا کے حضور میں) ص ۸۵ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی (مشمولہ قرآن
اور تصوف، میر ولی الدین) دہلی ۱۹۶۸ء ص ۶۲ اسماعیل میرٹھی:
کلیات اسماعیل میرٹھی: میرٹھ ۱۹۱۰ء ص ۲۳۸۔

ہیں صدی کے ایک کشمیری عالم

حضرت موسیٰ بن جعفر مقیم احمد آباد گجرات

ڈاکٹر محمد نسیر قریشی گجرات یونیورسٹی

صدی ہجری میں حضرت موسیٰ بن جعفر نامی ایک کشمیری بزرگ گذرے
مدآباد سے بھی رہا، ان کے بارے میں حکیم مولانا سید عبدالحی مرحوم النور السافر
الخواطر میں لکھتے ہیں۔

الحمد للہ المحدث موسیٰ
ایک صاحب علم و عمل شخص اور اللہ کے
نیک بندے تھے، ان سے سید شیخ بن
عبد اللہ عیدروس یعنی نے عدن میں
۱۰۱۶ھ میں کسب فیض کیا اور ان کے
صاحبزادے عبد القادر حضری نے احمد آباد
میں استفادہ کیا۔ اس کا ذکر عبد القادر

نذہ فارسی کانفرنس منعقدہ سری نگر اکتوبر ۱۹۸۸ء میں پیش کیا گیا تھا۔

نے النور السافر میں کیا ہے۔

السید الشیخ الحضرمی بدمینہ

احمد آباد ذکرہ عبد القادر

فی النور السافر

حضرت شیخ بن عبد اللہ اور ان کے صاحبزادے حضرت عبد القادر دونوں احمد آباد
رہے ہیں اور دونوں وہیں مدفون بھی ہیں، یہ لوگ حضرت جعفر صادق کی اولاد سے ہیں،
لیکن صاحب نثر ہتھ الخواطر کو یہاں کچھ تسامح ہوا ہے کیونکہ النور السافر کا پورا نام النور
السافر عن اخبار القرن العاشر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اس کتاب میں صرف ان
واقعات کا ذکر ہے جو ۱۰۹۰ھ سے ۱۱۰۰ھ تک پیش آئے، شیخ عبد القادر عیدروس ۱۱۰۲ھ
میں احمد آباد میں اس کتاب کو مکمل کر چکے تھے اور یہ بغداد سے شایع ہو چکی ہے، مصنف کا
خود بیان ہے

قد وقع الفراغ من تالیف
هذا التاريخ اللطیف فی یوم
الجمعة ثانی عشر ربیع الثانی
سنة اثنتی عشر بعد الالف
باحمد آباد

بروز جمعہ ۱۲ ربیع الثانی ۱۱۰۲ھ کو
احمد آباد میں اس عمدہ کتاب کی
تالیف سے فراغت ہوئی۔

اس بنا پر ۱۰۱۶ھ کے واقعے کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہو سکتا۔

فاضل مصنف سے ایک اور تسامح ہوا ہے، کیونکہ حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس

۱۱۰۲ھ الجزء الخامس ص ۱۵۵ الطبعة الاولى دائرة المعارف حیدر آباد مطبوعہ ۱۳۵۵ھ

۱۳۵۳ھ النور السافر ص ۸۰ مطبوعہ بغداد ۱۳۵۳ھ

موسیٰ بن جعفر کشمیری کے درمیان ۱۰۱۶ھ میں ملاقات مندرجہ ذیل وجوہ کی علوم ہوتی ہے۔

شیخ بن عبد اللہ عیدروس کے مفصل حالات ان کے صاحبزادے شیخ عبد القادر بن عبد اللہ عیدروس میں لکھے ہیں، محمد بن ابوبکر شلی نے اپنی کتاب المشرع الروی میں کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔ محمد بن ابی بکر شلی ۱۰۳۰ھ میں پیدا ہوئے، بن عبد اللہ عیدروس ہی کے خاندان سے تھا۔ وہ گیارہویں صدی ہجری کے دوستان بھی تشریف لے آئے۔ ان دو کتابوں سے زیادہ قریب الحد میں نہیں ملتا۔ دونوں نے حضرت شیخ کے شیوخ میں حضرت موسیٰ بن س ذکر نہیں کیا ہے المشرع الروی میں شلی نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ نے سے قبل عدن تشریف لے گئے۔ اور فلاں فلاں بزرگوں سے استفادہ حضرت موسیٰ بن جعفر کا نام نہیں ملتا۔

۱۰۱۹ھ میں حضرت شیخ بن عبد اللہ عیدروس ۹۱۹ھ میں گجرات تشریف لائے اور ۳۲ سال تک قیام کرنے کے رحلت فرما گئے۔

عدن میں ۱۰۱۶ھ میں حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے ملنا مستبعد ہے سے ظاہر ہو گیا کہ:

عیدروس کے حالات کے لیے دیکھئے النورالافرن ۳۷۲-۳۷۹۔

عیدروس کے حالات کے لیے دیکھئے المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹-۱۲۲

الثانی ص ۱۷ سے ۱۹ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۹۔

جن شیخ بن عبد اللہ کا ذکر النورالافرن میں ہے، ان سے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی ملاقات ثابت نہیں البتہ ایک اور شیخ بن عبد اللہ کا ذکر شلی نے المشرع الروی میں کیا ہے یہ مؤخر الذکر اول الذکر کے پوتے ہیں جو ۹۹۲ھ میں پیدا ہوئے ۱۰۲۵ھ میں ہندوستان آئے اور اپنے چچا عبد القادر عیدروس سے مستفیض ہوئے ۱۰۲۵ھ میں دولت آباد میں انتقال کیا وہ جب ۱۰۱۶ھ میں حج کو تشریف لے گئے تو واپسی میں عدن میں عبد اللہ بن علی اور امام احمد بن عمر عیدروس سے استفادہ کیا، جبکہ زیر نظر شیخ بن عبد اللہ نے یمن میں سید جعفر بن رفیع الدین، شیخ احمد اور حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا تھا۔

اس لیے نرہتہ الخواطر میں جہاں حضرت شیخ موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر ہے وہاں ذکر عبد القادر فی النورالافرن کے بجائے ذکر شلی فی المشرع الروی ہوتا تو اشتباہ دور ہو جاتا لیکن صاحب نرہتہ الخواطر نے ۱۰۱۶ھ میں عدن میں ملاقات کا جو ذکر کیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ملاقات تو ۱۰۱۸ھ میں یمن میں ہوئی تھی۔ والہ اعلم

صاحب نرہتہ الخواطر نے صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ احمد آباد میں حضرت عبد القادر بن شیخ نے حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے استفادہ کیا۔ لیکن شلی کے بیان میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری نے بھی حضرت عبد القادر عیدروس سے اجازت نامہ حاصل کیا تھا۔ یہ بات انھوں نے شیخ عبد القادر کے تذکرہ کے آخر میں لکھی ہے یہ

المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۱۶ ایضاً ص ۱۱۸ ایضاً ص ۱۱۷ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۵۲۔

عبدالقادر عیدروس نے تحدیث نعت کے طور پر خود اپنا ترجمہ النور السافر میں لکھا ہے۔ اس میں اپنی تصنیفات بھی گنائی ہیں۔ یہ حالات ۱۲۰۱ھ تک کے ہیں شلی نے شرح الروی میں بعینہ وہی حالات نقل کر دیے ہیں اور آخر میں لکھا ہے کہ انتہی کلام فی عبدالقادر بحر و نہ من کتا یہ النور السافر

اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالقادر نے اپنی تصنیف الزہر الباسم کا النور السافر میں نہیں کیا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ بعد کی تصنیف ہے اور مصنف کا انتقال ۱۲۰۱ھ میں ہوا الزہر الباسم کہیں دستیاب نہیں ہو سکی تاہم شلی نے اس کا ایک ایسا نسخہ نقل کیا ہے جس میں شیخ عبدالقادر عیدروس نے اپنے چھ شیوخ کے اسماء گرامی کا نام لکھا ہے ان لوگوں میں چوتھے شیخ درویش حسینی کشمیری اور پانچویں حضرت موسیٰ بن جعفر ہیں، اس کے بعد شلی نے لکھا ہے کہ

و ذکر ترجمۃ ہذین واجازۃ
الثانی لہ واجازتہ لہ

شیخ عبدالقادر نے ان دونوں کا تذکرہ
الزہر الباسم میں کیا ہے نیز اس کا ذکر
کیا ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر نے انہیں
اجازت نامہ عطا کیا تھا اور انھوں
نے حضرت موسیٰ بن جعفر کو اجازت
نامہ مرحمت فرمایا تھا۔

نوں ایک دوسرے کی طرف سے مجاز تھے۔ اسی طرح نقیبہ احمد بن محمد باجابر اور شیخ
عبدالقادر عیدروس نے بھی آپس میں ایک دوسرے کو اجازت نامے دیے تھے بلکہ

سافر ص ۳۳۴-۳۳۳ ۱۲۰۱ھ المشرع الروی الجزء الثانی ص ۱۲۷-۱۲۸ ۱۲۰۱ھ ایضاً ص ۱۵۲
السافر ص ۵۱

کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ احمد آباد کے عربی فارسی مخطوطات کی فہرست نگاری کے درمیان راقم الحروف کو ایک مخطوطہ ملا جس پر نہ کوئی نمبر تھا اور نہ وہ کوئی مستقل کتاب ہی تھی بلکہ متفرق کتابوں کے اقتباسات کا ایک مجموعہ تھا جن اتفاق سے اس میں الزہر الباسم کے بھی چند اقتباسات درج تھے۔ انہی میں وہ اجازت نامے بھی من و عن منقول ہیں جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری اور شیخ عبدالقادر نے ایک دوسرے کو دیے تھے۔ اس سے شلی کی تائید ہوتی ہے۔

ان اجازت ناموں کا سال تحریر ۱۲۰۱ھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کا ذکر النور السافر میں نہیں جو ۱۲۰۱ھ میں لکھی جا چکی تھی۔ یہاں وہ دونوں اجازت نامے نقل کیے جاتے ہیں۔ پہلے وہ اجازت نامہ نقل کیا گیا ہے جو حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری کی طرف سے عطا کیا گیا تھا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے عبدالقادر عیدروس کو اجازت نامہ دیا اور اس کے بعد ان سے اجازت نامہ طلب کیا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد فہذہ صحیفۃ مکتوبۃ بالاشارۃ لما بلغ الکتاب اجلہ
اعلموا ایہا الاخوان فی اللہ والمتحابون للہ اسعدنا اللہ وایاکم ان
الاخ الاعز الاجل الاسشد فی الدین المحفوظ عن العقبات والمہالك
الکامل الواصل القطب الغوث العارف الواصل المحقق الربا فی
صاحب الاشارات العلویہ والحقایق القدسیۃ والانوار المحمدیہ فی
وجہہ والہم العرشیہ فی صدرہ والاسرار الربانیۃ فی
سرہ وروحہ الزی السائر الطائر الی اللہ وفی اللہ وباللہ المحبوب

السالك ذ المناخرات الحقيقة والمتروك لمقام القطبية الحاصل
لواء العارفين والمقيم فيه دولة المحققين كهف قلوب السالكين
المريد من الامام المصطفى ابو الوصف السيد الشريف الرضي
نفي المقبول عبد القادر بن الشيخ الكبير والعلوم الشهير شيخ من
الاستاذ الاعظم قطب الوجود امام اهل الشهود والشيخ عبد الله
من متع الله الطالبين المستظلمين بظلال ارشاده وهدايت
ليه نعمة عظيمة رفيعة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
فضل العظيم لله الحمد والمنه محمد اثم محمد اثم حمدا
الخدام الفقير الحقير المسكين بالارشاد في قبول بذكره
قنين الزكوا الزكوا القوي الحق القوي للطالبين الراغبين
ملوكة واجلاس المریدین بالثلاثة والسبعة والعشرة
الثلاثين والاربعين ممن شاهد صلاحية ذلك فيه
فات بعد التوجه والتأمل بالصواب على قدر عقولهم و
هم في كل باب وحل المشكلات ورفع المعضلات واجزته
الخمس من تفرس فيه اهلية ذلك واجزته في جميع
ريقة مشائخنا عموما وخصوصا اجازة تامة مطلقة عامة
بشرط ولا قيد وايقنوا ايها الاخوان انه اكبر وسيلة
فاغنموا صعبته وخدمته غنيمة فوق التوصيف والتفريق
فن شاء اتخذنا الى سبيله وادعيته بالورع والتقوى

والترفع مع الطالبين المحتاجين والعفوع عن زلاتهم والاحسان الى من
الساء اليه سبيلا وبكثرة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
سائر الانبياء ودعاء المشائخ والعلماء عموما والمشائخ الشريفة الذهبية
الرضوية الجنيدية الكبرى والحمدانية خصوصا وان لا ينساني في صوامع
دعواته فاني محتاج الى دعاء الاولياء الصالحين وانا اسرجو رحمة الله
وكرمه ان يثبت هذا الاخ الصالح الاخر في الطريقة الرقبية قطب الاقطاب
وهو راو سنمنا حتى يجمع من ولايته الكاملة الشاملة جميع القايدين
المسلمين والعالمين وانه قريب مجيب اللهم ثبتنا على طريقة مشائخنا
العظام ومتابعة حبيلك محمد عليه الصلوة والسلام وكان ذلك
في اواخر شهر رمضان سنة الف وثمان عشرة من الهجرة النبوية
في ايام اباد جرات والحمد لله اول وآخر اباطنا وظاهرا وكنت له
كتابا وان صارت الالفاظ قبا با قد جرى ذلك قدام التقدير على لسان
العبد الفقير الراجي سريه الهادي موسى السيد عوبكشميري بن جعفر بن
مولانا ركن الدين المجدوب الحق صلى الله عليه وسلم وصابرهم وصيرهم المساكين
مكانهم برحمتك يا ارحم الراحمين يا رب العالمين له

اس اجازت نامہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت موسیٰ کے دادا کا نام مولانا رکن الدین بن جعفر
تھا وہ کثیری کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ انھوں نے شیخ عبد القادر کو اکبر و سید عند اللہ
کہا ہے۔ مگر لیکن کو یقین دلایا ہے کہ وہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیں اور ان کی صحبت کو غنیمت
لے لیں تو لیونمبر ۱۵۲ الف۔

حضرت موسیٰ کا طریقہ ہمدانیہ تھا۔ وہ شیخ علی ہمدانی کے سلسلہ سے منسلک تھے۔
 قادر کیے جو توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں، اگر لفظ اجازت اس میں سے
 جائے تو یہ پتہ نہ چلے گا کہ مرشد اپنے مستفید کا بیان کر رہے ہیں یا مرید اپنے
 اجازت نامہ رمضان کے اواخر ۱۰۸۰ھ کا ہے

وہ اجازت نامہ نقل کیا جاتا ہے جو حضرت شیخ عبد القادر نے حضرت موسیٰ
 با تھا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من المن اختار موسیٰ وخصمه بالتكلم وشكر المن وهب الخضر
 سليم والصلوة والسلام على محمد خير الانام وعلى آله وصحبه
 و آله لا غاية لها ولا انتهاء ولا أمل لها ولا انقضاء مادامت
 المحمدية مستمرة السريان في الملة الاحمدية وما قبلت
 ليا التجليات الالهية بواسطة روح الخضر القاسمية
 ساق سابق القضا وشاق شائق العطا بالرضا وتشرقت
 بآد وقر الله من ذلك الشر فقسم احمد آباد الاخ الصالح ذا
 الواضح العالم العامل الكامل الواصل العارف بغوامض الحق
 ليف اسرار الدقائق مظهر لصفات الانزلية محيط الرحمة
 الشيخ موسى بن جعفر الكشميري نفعنا الله ببركاته فتشرف
 به وفاز بدعاءه شهرا ميمونة زهراء وایا ما سر سرة
 بته في تلك المدة ولا شرمته وتذاكوت معه واستفاد

من نواید وصافیتہ و نادمتہ ... تاملت لفراقه جد احتیانی اذ
 تذکرت تلك الالبقات الشریفة احسن علی خبیر التکلی والشد
 مرت لنا بمی والخیف اوقات بطیب عیش مع احباب ولذات
 ومن سعاداتی انی تحکمت له وتلقنت منه الذکر کما تلقاه هو
 من المشایخ الکبار واخذت عنه العهد والتوبة کما هو فی عرف
 الصوفیة الاخیار ولما وقع کذا الک احب المحدث وم المشاسر الیه
 ان یاخذ غنی لکمال تواضعه وغایة الضافه وشفقتہ الزائل علی
 الفقیر وبذل جهده فی جبر خاطر العبد بکل ما امکن ومقابلته
 الحسنة بالحسنة بل بالتي هی احسن وعظیم محبته فی الاولیاء والصالحین
 وشدة تعظیمه واکرامه لسید المرسلین فاجبته تقر بالی خواطره
 الشریفة وتعرض لاله عواته المستجابة المنیفة واجزته فی جمیع ما
 یجوز لی وعنی سوا یت من مقروء ومسموع ومجاسر ومجموع ومنطوق
 ومفهوم ومنشور ومنظوم وغير ذلک مما للروایة فیہ مدخل
 ولنقل علیه معول اجازة عامة مطلقة بشرط المعبر عند اهل الشر
 فلیرو عنی ذلک بالاتقان والاجازة فهو بحمد الله اهل للافاذة
 ملتصا منه الدعاء بالتوفیق والعافیة فی اوقات الانابة وسراج
 الاجابة باجازه اتی فی ذلک المتصلة بنور الانوار محمد صلی الله
 علیه وسلم ووفقنی الله وایا له لتحقيق العلوم النافعة والاعمال
 الصالحة بوجهه الکریم ثم لجميع ذریاتنا واحبابنا ولا توفیق الا بالله

ولا اعتماد الا علیہ ولا استناد الا الیہ له الفضل والمنة ولا سب غیرہ
ولما مول الاخیرہ وکان ذالک فی یوم الثلاثاء ثانی مشہر مشوال المبارک
سنة ثمان عشرۃ بعد الف ہجریۃ احد آباء وقال ذالک وتلفظ
بالاجازۃ وکتب العبد الفقیر عبد القادر بن شیخ العیدروس عن علی اللہ
عنہما امین حامدا ومصلیا ومسلما علی رسولہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العلمین

حضرت موسیٰ کا اجازت نامہ او آخر رمضان کا ہے اور حضرت عبد القادر کا اجازت
نامہ ۱۱ شوال ۱۱۸۰ کا ہے۔ دونوں کے درمیان صرف چند روز کا فاصلہ ہے۔
کتب خانہ حضرت پیر محمد شاہ کے اسی مذکورہ مخطوط سے ایک اور شرف کاپی
ملا ہے جو حضرت موسیٰ کشمیری کے توسط سے شیخ عبد القادر کو نصیب ہوا۔ گمان غالب
ہے کہ مندرجہ ذیل عبارت بھی ان کی کتاب الزہر الباسم ہی سے ماخوذ ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں

سمعت شیخنا الشیخ موسیٰ بن

جعفر کشمیری ینذ کرم عن

شیخ مشایخہ الکبیر والعالم

الشہید قطب الاقطاب

وفرح الاحباب الشریف علی

الہمد انی نفعنا اللہ ببرکاتہ

انہ اخذ الید عن الشیخ

حضرت سعید الحبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

المعمر الصحابی ساکن الدین
الشیخ سعید الحبشی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ والشیخ سعید الحبشی
ہذا اخذ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم بغیر واسطۃ
وهو من اصحاب عیسیٰ علیہ

السلام و ذکر و ان عیسیٰ

علیہ السلام دعالہ لظول

العر حتی یدلک زمان

النبی صلی اللہ علیہ وسلم

وسبب ذالک انہ حضر

ذات یوم عند عیسیٰ علیہ

السلام فسمعه علیہ السلام

ینذ کرا النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ویصظم شأنہ فطلب

حقیقۃ الشیخ سعید الحبشی

من النبی عیسیٰ علیہ السلام

ان یدعولہ حتی یبقی الی زمن

النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ معارف یہ سب صوفیانہ اقوال و روایات ہیں جو مستند معلوم ہوتی ہیں

نے بغیر واسطہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم سے مصافحہ کیا تھا۔ حضرت سعید

الحبشی دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کے ساتھیوں میں سے تھے۔ بیان کیا

جاتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے ان کی

دراذی عمر کی دعا کی تھی کہ وہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پا جائیں۔

اس کا سبب یہ تھا کہ حضرت سعید الحبشی

ایک روز حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت

شان بیان کرتے ہوئے سنا۔ تب

حضرت سعید الحبشی نے حضرت عیسیٰ

علیہ السلام سے استدعا کی کہ انکی دعا کی

عمر کی دعا کریں تاکہ وہ حضرت سرور

کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

تک زندہ رہیں اور آپ کے جمال باہر

اور روئے طاہر کو دیکھنے کا انہیں شرف

ملے

ویری جمالہ الباہر ویتشرف

برو بیتہ الطاہرہ

اب صوفیائے کرام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا سلسلہ بہ سند
سلسل مروج ہوا۔ حضرت سعید الحبشی حضرت سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ کے زمانے میں موجود
ہے۔ لہذا حضرت سید علی ہمدانی کو رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مصافحہ کا
عرف صرف ایک ہی واسطہ سے نصیب ہوا۔

شیخ عبدالقادر نے اس مقدس مصافحہ کے تسلسل کو یوں بیان کیا ہے۔

فضا فح بھدہ المصافحۃ مذکورہ طریقہ سے حضرت سید علی

الشیخ الکامل الکامل امیر ہمدانی رحمۃ اللہ نے میر سید عبداللہ

سید عبداللہ برنیش آبادی برنیش آبادی سے مصافحہ کیا انھوں

قدس سر کا وصال السید نے اپنے شاگرد سلطان حافظ الاوی بھی

عبداللہ برنیش آبادی سے۔ انھوں نے شیخ بایندہ ساکتری

قدس سر کا بھدہ المصافحۃ سے اور انھوں نے اپنے شاگرد

تلمیذہ سلطان الحافظ حضرت موسیٰ بن جعفر کشمیری سے

علی الاوی بھی قدس اللہ تعالیٰ اسی طرح مصافحہ کیا۔ حج بیت اللہ

سر کا عزیز وصال الحافظ وزیرت مدینہ منورہ کی نیت سے

علی الاوی بھی الشیخ الکامل الکامل شیخ موسیٰ کشمیری احمد آباد پونچھ

ولید ۲۶ ۱۲۶۷ سعید الحبشی کان موجود اولی زمان السید علی ہمدانی فولیہ ۱۲۹ الف

معاسرف تن اور تریج محل نظر ہے غالباً مفہوم یہ ہو گا کہ وہ حج بیت اللہ اور مدینہ منورہ کی زیارت

مد احمد آباد پونچھ اس لیے تن میں بنیت کے بجائے بعد ہو گا۔

جو گجرات کے شہروں میں سے ایک

شہر ہے۔ مجھے ان سے ملنے کا اتفاق

ہوا۔ ان کی ملاقات سے میں کامیاب

ہوا۔ حظ وافر حاصل کیا اور ہم دونوں

کے درمیان ایسی گہری محبت و الفت

ہو گئی کہ بیان نہیں کی جاسکتی۔ ان کا

قیام چار مہینہ رہا یعنی جمادی الآخر

سے رمضان تک۔ اسی زمانے میں

میں نے ان سے یہ مصافحہ کیا

جس کی سند متصل حضرت قطب

الاقطاب حضرت سید علی ہمدانی

پر منتہی ہوتی ہے۔ شیخ سید علی ہمدانی

رحمۃ اللہ نے شیخ سعید حبشی رضی اللہ

تعالیٰ سے عنہ سے مصافحہ کیا تھا

اور شیخ سعید الحبشی نے حضرت محمد مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح مصافحہ

کیا تھا۔

الشیخ بایندہ ساکتری قدس

سرہ العزیز و روح اللہ

ساروحہ الشریف و صالح

الشیخ بایندہ ساکتری تلمیذہ

الشیخ الکامل الکامل الشیخ موسیٰ

بن جعفر الکشمیری البقاء اللہ

تعالیٰ۔ واتفق ان الشیخ موسیٰ

وصل الی احمد آباد احدی

مدن گجرات بنیت حج بیت

الحرام و زیارتہ قبر نبیہ

علیہ الصلاۃ والسلام

فاجتمعت بہ و فرات

بلقاء و حظیت بدعاء

وحصل بنی و بینہ من

الالفۃ والوداد والحبۃ

والاتحاد یجمل عن الوصف

وتملیت بغدیتہ الفراء

الربعۃ اشہرا و لہا

جمادی الآخر و آخر ہا

۱۔ مضامین فصاحتہ جینڈن
بھندۃ المصاحف المتصلة
السند الی تطب الاقطاب
وفرد الاحباب السید علی
المحمدانی نفعنا اللہ
ببرکاتہ کما صافح السید
علی محمدانی الشیخ سعید
الحبشی کما صافح الشیخ سعید
الحبشی ۲۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم

یہ واقعات ۱۸۰۸ء کے ہیں اس لیے صاحب نثر صفتہ الخواطر کا بیان غلط معلوم ہوتا ہے۔

۱۰ فروری ۳۰۔

بزم صوفیہ

جس میں عہد تیوری سے پہلے کے صوفیائے کرام حضرت شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ، حضرت قاضی حمید الدین ناگوریؒ، حضرت بہار الدین زکریا ملتانیؒ، حضرت شیخ صدر الدین، حضرت بابا گنج شکرؒ، حضرت شیخ غزال الدین سواتیؒ، حضرت شیخ امیر غنیؒ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ، حضرت بوعلی قلندر پانی پتیؒ، حضرت برہان الدین غریبؒ، حضرت ضیاء الدین گنجیؒ، حضرت شرف الدین احمد نیرؒ، حضرت جانیال جہاں گشتؒ، حضرت شرف جانیگر سمنانیؒ، حضرت خواجہ گیسو دار اور حضرت عبدالحق نوشہ رودوسی کے مستند حالات اور تعلیمات کی ایک کلئے انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ ان بزرگان دین نے اپنے عہد کے مذہب تصوف، اخلاق معارف اور سیرت کو کس طرح سنوارا اس کی تفصیل اس کتاب میں ملحوظ فرمائیے آخری لائبریشن میں دو مفید ضمیموں کا اضافہ بھی ہے جس کا مطالعہ تصوف کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔

صفحہ ۲۳۳ - قیمت ۳ روپے۔

از سر صاحب الدین عبد الرحمن

آثار علیہ وادہ ایک گرانقدر مکتوب سلیمانی

مرسلہ جناب مولانا غلام محمد صاحب کراچی۔

۱۔ یہ مکتوب محترمی و مکرمی جناب سید ابوالعاصم ایڈووکیٹ کی عنایت سے مجھے ملا، جو حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کے بھتیجے بھی ہیں اور داماد بھی، عاصم صاحب علی گڑھ یونیورسٹی میں ایم۔ اے (فائنل) (اقتصادیات) کے طالب علم تھے، امتحان قریب تھا کہ والد ماجد رحلت کر گئے، عاصم صاحب شدید صدمہ میں مبتلا ہو کر حسرت و یاس کا شکار ہو گئے۔ ادھر ہی وقت تھا کہ مسلم یونیورسٹی میں کمیونزم کا فکری بھونچال آیا ہوا تھا اور طلبہ کے عقائد اسلامی پر دھرت کی یلغار تھی، عاصم صاحب اپنی ذہانت و فطانت کے باوجود اس بادِ سمیم سے کلیتہً محفوظ نہ رہ سکے اور اسی حالت میں ذہنی بگاڑ کے لیے انھوں نے شاعر مشرق علامہ اقبال کے خطبات Reconstruction of Islamic Thought کا مطالعہ کیا۔ مگر یہ ”پائے چوبی“ انھیں قطعاً تکمیل نہ بخش سکا۔ ذہن شکوک و شبہات کا اور زیادہ آماجگاہ بن گیا۔ اس ذہنی کشمکش سے نجات پانے کے لیے انھوں نے اپنا حال اپنے چچا جان حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کو لکھا۔ حضرت علامہ نے اپنے مجروح قلب اور پریشان ذہن چہیتے بھتیجے کو مفصل جواب لکھا جو نہ ہر کا

ہوا اور عاصم صاحب کو ایسی ایمانی تقویت حاصل ہوئی کہ وہ اشتر کی فکر لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بعض کٹر دھریوں کو وجود باری کا قائل کر دیا۔
عصم صاحب نے راقم کو سنائی۔

دھرت اور انکار الوہیت کا وقتی مداہنیں بلکہ ہمہ وقتی علاج ہے۔
[لام محمد]

عزیز جان سَلِّمُ اللہُ تَعَالٰی

فَلْيَكُنْكُمْ۔ بڑے انتظار کے بعد آپ کا خط ملا، تم کہتے ہو کہ غم زدہ نہیں
ایک ایک فقرہ تمہارے خط کے پڑھنے والے سے تمہاری حالت کی غمازی
میں نے تمہاری چچی سے کہا تھا کہ تم اپنے ہاتھ سے ان کو تشفی کا خط لکھو، کیونکہ
تمہارا تم ان سے مانوس تھے۔

یزمن! میں پھر کہتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنی کیفیت کا پردہ نہ کرو اور
ادی یہ ذہنیت اور کیفیت ڈر ہے کہ تمہاری صحت پر اثر نہ کرے۔ اب
رگاہ ہو۔

نے امتحان کے زمانہ میں یہ کہاں فلسفہ کا مسئلہ چھیڑ دیا، میں اقبال
نہیں، میں تو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدا سے
وہ خدا دلیلوں سے سمجھا جاتا نہیں بلکہ وہ خود سمجھ میں آ جاتا ہے۔ منطقی
س کے دسترس کے اندر کی چیزیں تو سمجھ میں آتی نہیں، جو اس سے
سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ بقول غالب یہی بتاؤ کہ

ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟

ہم کیا ہیں؟ ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں کو جائیں گے؟ فلسفہ کے یہی تین معے ہیں۔
فلسفہ جب سے پیدا ہوا، ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش پر کوشش کی گئی مگر
یہ اب تک ناکام ہے۔ مذہب نے دلیل کے بجائے ایمان سے اس معے کو حل کیا ہے۔
غور کیجئے کہ دنیا کی کوئی چیز آپ کی سمجھ میں آگئی ہے؟ آپ سمجھتے ہیں کہ آپ سمجھ گئے مگر
ہرگز نہیں سمجھتے۔

ایں ہامہ راز است کہ معلوم عوام است

مولانا شبلی نے خوب فرمایا :-

فلسفی ستر حقیقت نتوانست کشود

گشت راز دگر آں راز کہ افشامی کرد

انسان محدود العلم ہے مگر اس محدودیت پر بھی وہ اپنے کو بہت کچھ جاننے والا
سمجھتا ہے حالانکہ ہم اپنے آپ کو بھی نہیں جانتے۔ آپ اپنے کو جانتے ہیں؟ اپنی روح کو
جانتے ہیں؟ آپ کا دل کیوں دھڑک رہا ہے؟ آپ کی نبض کیوں چل رہی ہے؟ آپ
کی آنکھوں میں بینائی اور کانوں میں شنوائی کیوں ہے؟ کسی کا کوئی جواب ہے، خوب
غور سے دیکھئے۔ آپ کے سامنے صرف نتائج ہیں، علل ہمیشہ مخفی ہیں اور وہی اصل ہیں
آپ کی روح آپ کے جسم پر حاکم ہے مگر خود روح عقل و فہم اور علم کے حدود سے خارج
ہے۔ جس طرح آپ کی روح باوجود زیر پردہ ہونے کے آپ کے جسم پر حاکم ہے، اس کے
حکم کے بغیر نہ ہاتھ چل سکتا، نہ پاؤں چل سکتا، نہ آنکھ دیکھ سکتی، نہ کان سن سکتے ہیں،
اس طرح اس عالم کائنات کی گویا روح اعظم ہے جو اس کائنات کے ذرہ ذرہ پر حاکم

ہے جس کے حکم کے بغیر دنیا کا ایک ذرہ نہیں ہل سکتا۔ انسان اگر خود اپنی عقل و فہم نفس پر غور کرے تو خدا کو پا سکتا ہے

یہ سچ تم نے کہا کہ خدا صرف بوڑھلپے میں اور مصیبت میں یا دانتلے۔ حقیقت یہ ہے کہ عمر جانے پر نشیب و فراز اسباب عالم سے جو دھوکا نوجوانوں کو ہوتا ہے اس کا کافی تجربہ ہو چکتا ہے۔ یکسی اور بیچارگی اور مصیبت میں اسباب عالم سے یقین اٹھ جاتا ہے اور دل کی تسلی اصلی خالق سے ہو جاتی ہے اور اسی سے ڈھارس ملتی ہے مدعیان عقل نے خدا سے ہٹ کر اور دوسرے خدا بنالیے ہیں۔ فطرت، قدرت، اور اس سے کائنات کے معنی کو حل کرنا چاہتے ہیں مگر ذرا فرمائیے کہ فطرت، قدرت، نیچر کس کو کہتے ہیں۔ یہ تو اسی ان دیکھے خدا کی تعبیر ہے خود تو یہ مصدري معانی ہیں جو بجا مقام نہیں۔ نیچر کوئی صاحب ارادہ، صاحب قدرت مستقل ہستی اور فعال نہیں۔

خدا بگاڑتا نہیں وہ صرف سنوارنے کو پسند کرتا ہے وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا، اِنَّ كَيْسَ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ (قرآن) خدا اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا، انسان خود اپنے اوپر کرتا ہے وَمَا ظَلَمْنَا ذٰلِكَنَا لَوْ اَنَّ اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ (قرآن)

تم کہو گے کہ وہ اپنے اوپر خود کیسے ظلم کرتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ ظلم کا کانسٹا کی آنکھوں میں اس کی بزدلگاہی سے اس کو پھول بن کر نظر آتا ہے۔ طلب علم اور حصول سے بڑھ کر بہتر چیز کیا ہوگی اور بے ہودہ کھیل کو دسے بڑھ کر بری چیز کو ہو سکتی ہے راجپن کے حال پر غور کرو کہ کتنے بچے اس عمر میں پھول کو کانٹا اور کانٹے کو پھول میں۔ وطن کی آزادی کیسی بلند و مرغوب چیز ہے مگر کیا اسی ہندوستان میں خدا نہیں جو محبوب کو مغرض اور مغرض کو محبوب سمجھتے ہیں۔ اس کا سبب کیا ہے

سبب یہ ہے کہ اپنی کوتاہ نظری اور کم عقلی سے وہ نفع عاجل کو نقد سمجھتے ہیں اور نفع آجل (آئندہ) کو نسیہ (ادھار) سمجھ کر عاجل کو آجل سمجھتے ہیں اور اس پر سب کچھ قربان کر دیتے ہیں۔ قرآن کتاب ہے

ہرگز یہ بات نہیں بلکہ یہ بات ہے کہ
كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ

الْآخِرَةَ (قیامہ)

تم نفع عاجل کو پسند کرتے ہو اور آخرت کو بعد کو آئے گی چھوڑتے ہو

دیکھو اس وقت دنیا کی زندگی کی بھوک اور آرام کے بستر کی متوالی تو میں پاؤں پھیلا کر سونے اور غلامی کی روٹی کھانے پر مسرور ہیں مگر یورپ و ایشیا کی کتنی بلند و پست قومیں ہیں جو دنیاوی آخرت کی خاطر بمبوں سے اپنے گھروں کو دیران، اپنی عمارتوں کو مسمار، اپنی عزیز جانوں کو نثار کر رہی ہیں۔ دنیا کی بادشاہی اور دنیا کی آخرت کا عیش و آرام ان کو میسر آئے۔

دنیا میں خدا نے منکھیا اور آب حیات دونوں بنا دیا ہے اور دونوں کا نتیجہ بھی سب کو بتا دیا ہے اب اگر کوئی منکھیا کھا کر مرے اور کوئی آب حیات پی کر جئے تو خدا کے قانون قدرت کے مطابق اپنی پسند سے ہر ایک سب کچھ کر رہا ہے، کوئی بگاڑ رہا ہے کوئی بنا رہا ہے اور ہر ایک کو اس عمل کے مطابق جزا مل رہی ہے۔ اگر خدا نہ ہو اور اس زندگی کے بعد کوئی زندگی نہ ہو تو اس عالم فانی کا سارا تماشہ بے معنی ہے۔ یہ جدوجہد، یہ دوڑ دھوپ، اس چند روزہ زندگی کیلئے کیوں۔ کھانا، پینا، رہنا، سواری، مکان، حکومت، سطوت، سب چند منٹ کی خوشیاں ہیں۔ ان میں سے کوئی خوشی نہیں جو زوال پذیر نہیں پھر اس درد و غم سے حاصل اگر کوئی باقی اور غیر فانی نتیجہ عمل نہیں؟

مولائے کائنات کا صل سوائے ایک خالق کل اور قادر علی الاطلاق مانے بغیر مل ہوئی نہیں سکتا۔ اخلاق و اخلاص کا سارا دفتر اگر کسی دانائے راز اور عالم سرائے کو مانا نہ جائے تو بیکار ہے اور پھر دنیا نفاق اور گناہ کی جہنم ہو جائے۔ کہاں تک لکھوں، اس کی تفصیلات ملاقات کے لیے اٹھا رکھو۔ پڑھا کرو۔
لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ

ادبیت

حمد سے منقبت تک

(شاعر عظیم المثال ابو الفیض فیضی کے ساتھ عالم خیال میں چند لمحے)
پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیوں

۵ جنوری ۱۹۰۰ء

محبت گرامی قدر، آداب

نیا سال مبارک! "معارف" باقاعدہ وصول ہو رہا ہے۔ تہ دل سے شکر گزار ہوں۔ محمد ایوب واقف کی کتاب پر تبصرہ دیکھا، پسند آیا شکریہ!

اس خط کے ساتھ ایک تازہ غیر مطبوعہ نظم منسلک ہے۔ اردو میں اس عنوان پر نظم مجھے ابھی تک نظر نہیں آئی۔ ہو سکتا ہے کسی نے کہی ہو اور میں اس سے بے خبر رہا ہوں۔ میں ابو الفیض فیضی کی نظم موجود ہے۔ اسلئے میں نے ضمنی عنوان میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔

آپ نے شاید اخبارات میں دیکھا ہو اس سال سوویٹ لینن نہرو اور ڈیجے ملے اور کیش، گولڈ میڈل، سٹریٹیکٹ *celebrity* اور دو ہفتے کے سفر روس پر مشتمل ہے، پہلا حصہ یہاں دہلی میں وائس پریسیڈنٹ کے ہاتھوں مل گیا ہے۔ روس کا سفر انشاء اللہ ہی میں ہو گا اگر میوں میں۔ خدا نے چاہا تو اس سفر میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے بھی ملاقات ہوگی پیرس میں انھیں اس سلسلے میں خط لکھ رہا ہوں۔ کراچی سے پوئے رمیدہ کی بہت کم جلدیں موصول ہوئی ہیں۔ صرف ایک جلد حاضر کر رہا ہوں اگر اسی پر تبصرہ ہو جائے تو کیا ہی کنا خدا کرے آپ ہر طرح خیریت سے ہوں۔

نیا زمند۔ جگن ناتھ آزاد

لکھنؤ صاحب کتب گرامی میں نظم کے بارے میں اظہار خیال کیا گیا ہے اس لیے اس کو شائع کیا جاتا ہے (معاذ)

میں قدس کا طائر ہوں پرے ہوں میں تو
برہان اسے لے جانے کا نفی کی جانب
یوں کشف حقائق ہوا مجھ کو سبق آموز
میں اہل جہل سے نہ کہوں نکتہ توحید
جب دل میں یقین ہے تو گماں سے مجھ کیا کا
جس قافلہ شوق کو منزل کا پتا ہے

مرغ ملکوتی کو نہیں کام ہوا سے
واقف مرادل ہونہ سکا معنی لا سے
فارغ ہوں میں ترتیب دلیل حکمت سے
"وحدت" میں نہیں کام مجھے چون و چرا سے
ارباب صواب اور انھیں کام خطا سے؟
کیا ربط اسے قص جرس و بانگ در سے

جبروت کا نور اور اندھیرے سے ہر سال؟

آئینہ صبح اور اسے کام ماسے؟

وہ علم ہے بیکار خرد باعث آزار
کیا تجھ کو خبر وحدت خورشید قیامت
تاریک ہو یہ سارا جہاں میری نظر میں

بیگانہ ہے جو صاحب لولاک لما سے
پیر تو مرے ہر لمحے پہ ہے شمس ضحیٰ سے
طلعت نہ ملے مجھ کو اگر بدر دجی سے

کس طرح ہدایت پر سفر ختم ہوا اپنا

ہم دور ہوں گر ختم اما مان ہدا سے

مدد شکر کہ ہوں پیر و اصحاب محمد
دل کیوں ہو کسی بد رقعہ شوق کا محتاج

کیا کام مجھے اور کسی راہ نما سے
وابستہ ہوں جب پیش رو صدق و صفا سے

اس نقد شناسائی کو غارت کرے اللہ

بیگانہ ہے جو اک گھر بحر حیا سے

ہو طوق و بال ابدی اس کے گلے میں
جو دور رہا سلسلہ شیر خدا سے

کس کام کی وہ عقل شناسا کہ جو مجھ کو
خورشید نلک! خشر تک آگاہ نہ ہو گا
کوئی بھی تو بے نور علی راہ علا سے
آئے گی کہاں سے مری آنکھوں میں محبتی
آئے نہ اگر نور حیرانغ شہد اسے

ناواقف و بیگانہ رکھے آل عبا سے
کوئی بھی تو بے نور علی راہ علا سے
آئے گی کہاں سے مری آنکھوں میں محبتی
آئے نہ اگر نور حیرانغ شہد اسے

مطبوعات جدیدہ

عہد رسالت و خلافت راشدہ مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم تقطیع
غور، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت قدس بہتر، صفحات ۶۳۵، جلد مع گرد پوش، قیمت
۳ روپیہ، پتہ: بہار اردو اکاڈمی ۸/ بی۔ سری کرشنا پوری، پٹنہ ۱

مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم مولانا سید سلیمان ندوی کے ارشد
اور دارالمصنفین کے ممتاز رفقاء و مصنفین میں تھے، وہ مولانا شاہ معین الدین
ی مرحوم سابق ناظم دارالمصنفین کے ہم سبق اور ان ہی کے ساتھ دارالمصنفین آئے
مصلیہ، تاریخ اندلس اور اسلامی نظام تعلیم وغیرہ جیسی بلند پایہ اور محققانہ کتابیں
دربرسوں معارف کے سب اڈیٹر بھی رہے، یہاں سے وہ مدرسہ شمس الہدی
ہو کر پٹنہ چلے گئے اور ریٹائر ہونے کے بعد بھی بعض علمی و تعلیمی عہدوں پر فائز
المصنفین میں ان کو تصنیف و تالیف کا جو چمکا لگا وہ مدۃ العمر نہ چھوٹا اور پٹنہ
ی وہ اس کام میں منہمک رہے، اس زمانہ میں انھوں نے جو کتابیں لکھیں
کے لایق فرزند جناب ارشد علی صاحب ان کی طبع و اشاعت کی فکر میں لگے
، انہی کی مساعی جیلہ سے بہار اردو اکاڈمی نے زیر نظر کتاب شایع کی ہے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے عہد کے حالات و واقعات
کیا گیا ہے، ابتدا میں فاضل مصنف کے قلم سے ایک مقدمہ ہے اس میں

علم تاریخ کا مقصد بتایا ہے اور عربوں کی اس علم سے مناسبت دکھائی ہے نیز اسلام
میں تاریخ کی ابتدا و ترقی اور اسلامی علم تاریخ کی بعض اہم خصوصیات بیان کی ہیں
اسلام سے پہلے کے عربوں کے حالات دیے ہیں، اس میں عرب کی قدیم قوموں، سلسلہ
ابراہیمی و آل اسماعیل اور خاندان قریش کے علاوہ عربوں کی سیاسی زندگی، نظام
حکومت اور مذہبی شعبہ وغیرہ کا ذکر ہے، پھر عہد رسالت کے واقعات لکھے ہیں لیکن
ابتدا کا مسودہ نہ ملنے کی وجہ سے اسے حضرت حمزہ و حضرت عمر کے قبول اسلام کے
واقعہ سے شروع کیا ہے جو آپ کی پیدائش و بعثت وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے اس کے
بعد مکی و مدنی دور کے تمام حالات و واقعات کو مناسب ترتیب کے ساتھ موثر عنوانات
تحت بیان کیا ہے، اس طرح اس میں غزوات و سرایا، سلاطین و امرا کے نام کے خطوط،
جمہ الوداع، وفات، اخلاق، ازواج اور آپ کے مخصوص امتیازات وغیرہ کا ذکر
کر کے عہد رسالت کا اجمالی جائزہ لیا ہے جس میں منصب نبوت، معجزات، تبلیغ
و اشاعت اسلام، تکمیل دین، تاسیس شریعت اور تاسیس حکومت الہیہ وغیرہ
پر فقرہ مگر مفید بحث کی ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت و شریعت
اور آپ کی تعلیم و ہدایت کی وسعت و عمومیت اور ہمہ گیری و جامعیت وغیرہ کا
اندازہ ہوتا ہے اور آپ کی حکومت کے خط و خال کا پتہ چلتا ہے، اس کے بعد اسلام
میں خلافت و نیابت الہی کے موضوع پر بحث کی ہے جس میں حکومت الہیہ کی خصوصیات
خلیفہ و امام کے شرائط و فرائض، اس کے انتخاب کے طریقوں اور بیعت کا مفہوم
واضح کیا ہے اور ابتدا سے آل عثمان کے دور تک کی خلافت کی فقصر تاریخ لکھی ہے
اس کے بعد بالترتیب چاروں خلفاء اور حضرت حسن کے حالات ان کے دور کے واقعات

مضائل و مناقب، کارنامے، فتوحات اور نظام حکومت وغیرہ کا حال تحریر کیا گیا۔ خلفائے دور کے واقعات بیان کرنے کے بعد ہر ہر عہد پر ایک اجمالی تبصرہ کیا گیا۔ اس کی خصوصیات واضح ہو گئی ہیں۔ آخر میں خلافت راشدہ کے نظام حکومت پر روشنی کے اس کی خوبیاں دکھائی ہیں، گو اس عہد کے بارے میں اردو میں بہت کم ہے، خود دار المصنفین کی کتابوں سیرۃ النبی، الفاروقی، خلفائے راشدین اور امام میں یہ سارا مواد موجود ہے، لیکن مصنف نے ان سب کو بہت سلیقہ اور اختصار سے ترتیب کے ساتھ میٹ لیا ہے، شروع میں مصنف کے فرزند سید ارشد علی نے زیر نظر کتاب مصنف کی دوسری کتابوں کی خصوصیات دکھائی ہیں لیکن اس میں مصنفین متعلق کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، انہیں مصنف کے مختصر حالات بھی قلمبند کرنا۔

رواخبار مرتبہ قاضی اعظم مبارکپوری، تقطیع توسط کاغذ، کتابت و طباعت

صفحات ۱۵۰، جلد، قیمت ۳۵ روپے، پتہ: ندوۃ المصنفین، دو بازار، جامع مسجد دہلی۔

قاضی اعظم مبارکپوری ملک کے مشہور مصنف ہیں، ہندوستان کے ابتدائی ان کی نظر وسیع اور گہری ہے، یہ کتاب اسی عہد کے متعلق ان کے چار محققانہ وعہ ہٹاؤں کے تین مضامین میں ہندوستان کے تین علمی و دینی خانوادوں کا نام کے ابتدائی عہد میں ہندوستان چھوڑ کر عرب میں آباد ہو گئے تھے اور ان کو شہرت حاصل ہوئی، پہلے مضمون آل عبدالرحمن بیلانی میں سورا شہر ذکر کرتا ہے، ثانیہ کے مرکزی شہر بیلان کے متعلق مختصر معلومات اور اسلامی دور میں ان کے کرنے کے بعد دکھایا ہے کہ آل بیلانی فتوحات سے پہلے ہی یمن کے علاقہ

نجران میں آباد ہو گئے تھے اس کے بعد اس خاندان کے عبدالرحمان بن ابوزید اور ان کی اولاد و احفاد کے جو حالات معلوم ہوئے ہیں انہیں تحریر کیا ہے دوسرے مضمون آل ابومعشر ہندی مدنی میں اس خاندان کے علمی و دینی کارنامے اور مغازی کی تدوین میں اس کا حصہ دکھایا ہے، اس ضمن میں ابومعشر نجیح کے حالات ان کے فضل و کمال اور کتاب المغازی پر بحث کی ہے اور ان کے علمی درجہ و مرتبہ کو واضح کرنے کے لیے ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال نقل کیے ہیں اور ان کے بیٹے اور پوتوں کا بھی تذکرہ کیا ہے اور آخر میں ابومعشر کی گیارہ مسند احادیث جمع کی ہیں جن میں چند کے سوا سب منکر و بھول ہیں۔ تیسرا مضمون ایک اور ہندی الاصل خانوادہ آل مقسم کے احوال پر مشتمل ہے، آل مقسم علاقہ سندھ کے قیقان (گیگان - قلات) میں آباد تھے اور یہ جگہ ۵۰۰ سال قبل طور پر مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئی تھی مصنف کا بیان ہے کہ مقسم جنگی قیدی کی حیثیت سے عرب میں آئے اور کوفہ میں تجارت کر کے اپنے کو آزاد کرالیا، اس کے بعد ان کے بیٹے ابراہیم اور پوتے اسماعیل بن علیہ کا مفصل حال تحریر کیا ہے جو خود بھی نامور محدث تھے اور ان کے تینوں بیٹے ابراہیم، حماد اور محمد بھی بلند پایہ محدث تھے، آخر میں اس خاندان کے دو اور افراد کا بھی تذکرہ ہے، آخری مضمون میں امام ابوالحسن مدائنی (م ۳۲۵ھ) کے حالات تحقیق و جستجو سے لکھے ہیں اور مورخ کی حیثیت سے ان کا درجہ و مرتبہ بتایا ہے، مدائنی کا ہندی الاصل ہونا محقق نہیں ہے لیکن انھوں نے اسلامی ہندوستان کے متعلق تین مستقل کتابیں یادگار چھوڑی تھیں اور یہاں کی فتوحات و اخبار کے ساتھ خاص اعتنا کیا تھا اسی تقریب سے اس مجموعہ میں مصنف نے ان کا حال بھی شامل کیا ہے، یہ چاروں مضامین علمی و تحقیقی حیثیت سے بلند پایہ ہیں اور ان سے ہندوستان کے

تصنیفات مولانا سلیمان ندوی رحمہ اللہ علیہ

- ۱۔ سیرۃ النبی جلد دوم: مجموعہ کے امکان و وقوع پر علم کلام اور قرآن مجید کی روشنی میں مفصل بحث۔ قیمت ۵۸/۔
- ۲۔ سیرۃ النبی جلد چہارم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض۔ ۵۸/۔
- ۳۔ سیرۃ النبی جلد پنجم: فرائض خمسہ نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور جہاد پر سیر حاصل بحث۔ ۲۸/۔
- ۴۔ سیرۃ النبی جلد ششم: اسلامی تعلیمات، فضائل و ردائل اور اسلامی آداب کی تفصیل۔ ۵۸/۔
- ۵۔ سیرۃ النبی جلد ہفتم: معاملات پر مشتمل متفرق مضامین و مباحث کا مجموعہ۔ ۲۳/۔
- ۶۔ رحمت عالم: مدرسوں اور سکولوں کے چھوٹے چھوٹے بچوں کیلئے سیرت پر ایک مختصر اور جامع رسالہ۔ ۴/۔
- ۷۔ خطبات مدرس: سیرت پر آٹھ خطبات کا مجموعہ جو مسلمانان مدراس کے سامنے دیے گئے تھے۔ ۱۶/۔
- ۸۔ سیرت عائشہ: حضرت عائشہ صدیقہ کے حالات و مناقب و فضائل۔ ۲۵/۔
- ۹۔ حیات شبلی: مولانا شبلی کی بہت مفصل اور جامع سوانح عمری۔ ۵۸/۔
- ۱۰۔ افضل القرآن: ۱۔ قرآن میں جن عرب اقوام و قبائل کا ذکر ہے ان کی عصری اور تاریخی تحقیق۔ ۲۲/۔
- ۱۱۔ افضل القرآن: ۲۔ بنو ابراہیم کی تاریخ قبل از اسلام، عربوں کی تجارت اور مذہب کا بیان۔ ۱۸/۔
- ۱۲۔ خیام: خیام کے سوانح و حالات اور اس کے فلسفیانہ رسائل کا توارف۔ ۲۵/۔
- ۱۳۔ عربوں کی جہاز رانی: بمبئی کے خطبات کا مجموعہ۔ ۱۵/۔
- ۱۴۔ عرب و ہند کے تعلقات: ہندوستانی اکیڈمی کے تاریخی خطبات (طبع دوم کی)۔ ۳۹/۔
- ۱۵۔ نقوش سلیمانی: سید صاحب کے منتخب مضامین کا مجموعہ جن کا انتخاب خود مؤلف نے کیا تھا (طبع دوم کی)۔ ۳۲/۔
- ۱۶۔ یارفتگان: ہر شبہ زندگی کے مشاہیر کے انتقال پر سید صاحب کے تاثرات۔ ۳۳/۔
- ۱۷۔ مقالات سلیمان: ۱۔ ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر مضامین کا مجموعہ۔ ۳۳/۔
- ۱۸۔ مقالات سلیمان (۲) تحقیقی اور علمی مضامین کا مجموعہ۔ ۲۹/۔
- ۱۹۔ مقالات سلیمان (۳) مذہبی و قرآنی مضامین کا مجموعہ (بقیہ جلدیں زیر ترتیب ہیں)۔ ۲۹/۔
- ۲۰۔ پیر فرنگ: سید صاحب کے یورپ کے خطوط کا مجموعہ۔ ۲۰/۔
- ۲۱۔ درس الادب حصہ اول و دوم: جو عربی کے ابتدائی طالب علموں کے لیے مرتب کیے گئے ۳/۔ ۶/۔

”منیجر“

دینی اسلامی عمل کے بارے میں مفید اور نئے معلومات حاصل ہوتے ہیں اس لیے کہ مصنف کے بقول ”ان تینوں خانوادوں میں سے ہم صرف ابو معشریح بن عبد الرحمانؓ کی ذی کو جانتے ہیں کیونکہ علمائے رجال و طبقات نے ان کا تذکرہ سندھی کی نسبت کیا ہے، دوسرے افراد اور خاندان کا تذکرہ ہندوستان کی علاقائی نسبت سے آیا ہے اور اگر آیا ہے تو ہم خود اپنے ملک کے اس علاقہ اور مقام سے ناواقف اس لیے ان کی طرف سے ہمیں لاعلمی رہی“ اس اعتبار سے ان مضامین کی قدر و قیمت جاتی ہے، مگر کتاب کے سرورق اور دیباچہ میں اس کتاب کو دس مضامین کا بتایا گیا ہے جبکہ اصل کتاب صرف چارہ مضامین پر مشتمل ہے اور اندرونی سرورق میں درج ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب کی پہلی جلد ہے، باقی چھ مضامین دوسری جلد میں شامل کیے جائیں گے مگر معلوم نہیں مصنف اور ناشر کی توجہ اس کی جانب کیوں نہ تھی۔ ”عرض ناشر“ کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے، کتاب سے اس کی کوئی مناسبت معلوم ہوتی۔

اصلاح معاشرہ مرتبہ مولوی محمد امین صاحب پالنپوری، تقطیع خور، لکھنؤ،

کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۸، قیمت ۸ روپے، پتہ: مکتبہ وحید یہ، دیوبند، یو۔ پی۔

یہ ایک مفید اصلاحی و دینی رسالہ ہے، اس میں اصلاح معاشرت کی ضرورت و اہمیت شرعی فساد کے نقصان بتائے گئے ہیں اور احادیث کی روشنی میں معاشرتی خرابیوں کے سبب اور ان کے سدباب کی صورتیں بیان کی گئی ہیں مصنف نے یہ بھی واضح کیا کہ معاشرہ کو بہانے اور سنوارنے میں خوف خدا اور تصور آخرت کو بڑا دخل ہے۔

”ض“